الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
سلسلة الرسائل العلمية

(٤/٢)

جهود المدرسة الماتريدية
في
الرد على المعتزلة



دراسة تحليلية

الدكتور
محمد سالم الشحات متولي سالم
كلية أصول الدين - جامعة الأزهر

الطبعة الثانية

جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة
دراسة تحليلية
الدكتور
محمد سالم الشحات متولي سالم
كلية أصول الدين - جامعة الأزهر

تصميم الغلاف: طارق الأشهب

الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية

إن مجمع البحوث الإسلامية هو أحد الهيئات العلمية للأزهر الشريف، يقوم على تحقيق كل ما يخدم المصلحة العامة للمسلمين، ويجمع كلمتهم، ويعمل على تحقيق الأمن والاستقرار، والتعايش السلمي، كما يعمل المجمع على تحقيق رسالة الأزهر في توعية الناس وتبصيرهم بحقائق هذا الدين، وتصحيح المفاهيم المغلوطة، وبيان سماحة ووسطية الإسلام، وأهمية فهم النصوص الشرعية مع فهم الواقع

ومن هنا تأتي رؤية المجمع في اعتنائه بقضايا المجتمع الإسلامي؛ لجمع الكلمة بين المسلمين، وتحقيق التعايش السلمي بين الناس، وتجديد الثقافة الإسلامية وتجليتها في جوهرها الأصيل، وبحث القضايا المعاصرة، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة

مطابع الأزهر
Azhar.press@yahoo.com

٣٥١ جهود المدرسة الماتريدية
السعر
٩٩٠٠٠٠٠٠٠٣٥١٧

-Gohood-1

الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
سلسلة الرسائل العلمية
(٤/٢)

جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة

دراسة تحليلية

الدكتور
محمد سالم الشحات متولي سالم
كلية أصول الدين - جامعة الأزهر

الطبعة الثانية
السنة الرابعة - الكتاب الثاني
١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م

جمهورية مصر العربية
الأزهر الشريف
مجمع البحوث الإسلامية
شارع الطيران ـ مدينة نصر
القاهــــرة

فِهرست الهيئَة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة

سالم، محمد سالم الشحات متولي
جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة .. دراسة تحليلية

١٧.٥ × ٢٥ سم
عدد الصفحات: ٧٣٤

١ـ جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل الإلهيات.
٢ـ جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل النبوات والسمعيات.

❁ الإدارة العامة للمطبوعات
رقم الإيداع: ٢٦٦٣٦
الترقيم الدولي: ٨ ـ ٣٣٠ ـ ٢٠٥ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨

هذه رسالة جامعية حصل بها الباحث على درجة العالمية (الدكتوراه) بتقدير مرتبة الشرف الأولى من كلية أصول الدين والدعوة بجامعة الأزهر فرع الزقازيق سنة ١٤٤٠هـ = ٢٠١٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بقلم

الأستاذ الدكتور/ نظير محمد عياد

أمين عام مجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه.

أما بـــعـــد ...

فيعد الإمام الماتريدي مع الإمام الأشعري هما المؤسسان لمذهب علم الكلام السُّني، الذي يقوم على حفظ عقيدة أهل السنة وحمايتها من تشويه أهل البدع.

والإمام الماتريدي وإن كان معاصرًا للإمام الأشعري، فإنه لم يثبت لقاء أو صلات بينهما إلا أن وحدة الهدف والغاية والخصم قد جمعت بينهما وإن لم يلتقيا، ويمكن لنا الوقوف على هذه الحقيقة من خلال هذه الرسالة التي نقدم لها، والتي جاءت بعنوان: «**جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة ـ دراسة تحليلية**» والتي تؤكد على أن السبب الرئيس في نقد الماتريدية للمعتزلة راجع إلى طبيعة المنهج عند كليهما؛ حيث اعتمد المعتزلة على المنهج العقلي، وَغَلَّبوا تطبيقه في صياغة المسائل الكلامية، وكان المرتكز الأول لديهم لتقرير العقائد، وجعلوه حاكمًا على غيره ، **يقول القاضي عبد الجبار**: «اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل، فإن قيل: لم قلتم إن معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل؟ فيجيب بقوله: لأن ما عداها فرع على معرفة الله ـ تعالى ـ بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء

منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز»[1].

وقد بلغ من اعتزازهم بالعقل وتقديرهم له أنه إذا حدث تعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلي، فيجب تأويل الدليل النقلي؛ حيث إن العقل هو الطريق لفهم النصوص الشرعية، **يقول القاضي عبد الجبار** وهو بصدد بيان ترتيب الأدلة: «أولها: دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسَن والقبيح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذا السنة والإجماع»[2].

بينما الماتريدية كان جلُّ اعتمادهم على المزاوجة بين العقل والنقل، وإن كان للعقل سلطان كبير عندهم من غير شطط وإسراف.

وإذا كان العقل عندهم مصدر من مصادر المعرفة وأداة من أدواتها، فإنه محدود وليس بإمكانه الوقوف على حقائق الأمور كلها، ويعتريه الغموض والاستغلاق، ومن رام الوصول به إلى غايات الكلام فقد ظلمه وحمّله ما لا يقوى عليه، ومن ثم كان من رحمة الله ـ تعالى ـ إرسال الرسل، وإنزال الكتب؛ جبرًا لهذه الأمور، وكشفًا لما يعجز عنه العقل، وإظهارًا لما لا يقدر عليه.

وهذا ما أكد عليه الإمام الماتريدي؛ حيث يقول: «الأصل أن العقول أنشئت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام مناقضة عن بلوغ غاية الأمور؛ إذ هن من أجزاء العالم الذي هو بكليته متناهٍ، وأسباب الإدراك التي يدرك بها بأداء المشاعر التي تعجز عن كنه ما لا يقع عليها من الظواهر، فضلًا عما استتر منها، وإذا كان وصف ما يدرك به مبلغ الحكمة، فهي قاصرة عن الإحاطة

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٨٨.
(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د.فؤاد سيد، ص١٣٩، طبعة: الدار التونسية للنشر (١٩٧٤م).

بالحكمة الموضوعية من البشر، فمن رام الإحاطة بها، أو بلوغ حكمة الربوبية من غير إشارة منه، فهو يظلم العقل، ويحمِّل عليه ما يعلم عجزه عنه»[(١)].

ويقول الصفار: «إن العقل حجة في بابه، والسمع حجة في بابه؛ لا يجوز تعطيل أحدهما، بل يجب العمل بكل واحد منهما في بابه»[(٢)].

فالتوسط بين العقل والنقل أهم سمة في منهج الماتريدية الكلامي، فلم يتوقفوا عند ظاهر النص، ولم يخضعوا النص للعقل كما فعل المعتزلة، والحق أن الماتريدية يعتمدون على العقل والنقل؛ إذ يرون بعين العقل، ولكن بنور من النقل، فهم أخذوا بالسمع كله، وعرفوا حدود العقل فلم يتجاوزوها، وغير خفي أن هذه النظرة الموضوعية للعقل وطبيعته وحدوده هي التي مكنت للمذهب الماتريدي، وأسهمت في ذيوعه وانتشاره بوصفه مذهب أهل السنة والجماعة من ناحية، وفي الوقت ذاته هي التي دفعت بالماتريدية إلى الرد على المعتزلة، خصوصًا وأن اعتماد المعتزلة على المنهج العقلي جعلهم يختلفون فيما بينهم حول بعض المسائل الكلامية لمفهوم الإرادة الإلهية، ووجود الجنة والنار الآن، فضلًا عن هذا فإن المعتزلة وفي سبيل الانتصار لمذهبهم عمدوا إلى تأويل النصوص القرآنية، ورفض بعض الأحاديث النبوية، وهو أمر أسهم ولا شك في جلب النقد لهم من قبل مخالفيهم، وشن كثيرٍ من الحملات عليهم، كما أنه ولا ريب ساعد على اختفاء مذهبهم بخلاف المدرسة الماتريدية التي استخدمت منهجًا فكريًّا معتدلًا يمثل الإسلام السني المنضبط في إطار التسامح ورفض التشدد والغلو بأشكاله وأنواعه كافة، ولهذا الأمر تبنى الأزهر الشريف عقيدة

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٣٨١).

(٢) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٢١٤.

الإمامين الجليلين: (الإمام الأشعري، والإمام الماتريدي) ـ رحمهما الله ـ وعمل على المحافظة عليها، وأولاها موفور العناية.

وقد أكد إمامه الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب على هذا الأمر في أكثر من موضع؛ نظرًا لحاجة العالم الإسلامي لمذهب عقدي يجمعهم، وهذا ما يتحقق في مذهب أهل السنة بجناحيه؛ الأشاعرة والماتريدية.

ولهذا كانت هذه الدراسة التي هي بيان لما سبق ذكره، وإظهار لما تمت الإشارة إليه، وقد جاءت في مقدمة وتمهيد وبابين يندرج تحت كل باب منهما عدة فصول ثم كانت الخاتمة.

أما **المقدمة** فهي بيان لأهمية الموضوع، وأسباب اختيار الباحث له، ومنهجه في بحثه وخطته.

في حين جاء **التمهيد** للتعريف بالمدرستين: (المعتزلة والماتريدية)، وبيان منهج كل منهما في تناول المسائل الكلامية.

أما **الباب الأول** فقد خصصه لجهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل الإلهيات.

وجاء **الباب الثاني** لبيان جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل النبوات والسمعيات.

أما **الخاتمة** فقد جعلها الباحث خلاصة بحثه، وذكر فيها أهم النتائج التي توصل إليها.

هذا ومما يجب الانتباه إليه أن الماتريدية عند تطبيق منهجهم النقدي التزموا بالحياد والموضوعية، ويتأكد ذلك من خلال المقارنة بين كلام المعتزلة

من خلال مصادرهم، وما أورده الماتريدية عن المعتزلة في كتبهم ولم يخالفوا هذا إلا في القليل النادر؛ كمسألة نعيم القبر وعذابه، ومعلوم أن النادر لا حكم له.

فشكر الله لمؤلفه، وجعل ذلك في ميزان حسناته؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمين عام مجمع البحوث الإسلامية

أ.د/ نظير محمد عياد

تحريرًا في غرة ربيع الأول عام ١٤٤١هـ.

الموافق: ٢٩ من أكتوبر عام ٢٠١٩م.

المُقَدِّمَةُ

الحمد لله الذي خلق الإنسان، علمه البيان، وفضله على سائر الأكوان، وكرَّمه بأفضل لسان فكانت لغتُه لغة أهل الدنيا ولغة أهل الجنان، وصلاة وسلامًا على أكرم نبي أوتي جوامع البيان، فكان مُهذِّب لغة العرب، ومُشذِّب شجرة الأدب، له الشفاعة والتقدير والحبُّ، أنار الله الوجود بأنوار طلعته ﷺ، وخلع عليه من حُلل الجلال والجمال ما ملأ القلوب وأدهش الأفهام.

اللهم صلِّ وسلِّم وبارك عليه، وعلى آله مع كرِّ الأيام ومرِّ الأعوام، وارضَ اللهم عن الصحابة والتابعين، والأولياء والصالحين، والعلماء العاملين إلى يوم الدين، الذين رفع الله قدرهم وأعلى في العالمين شأنهم، فقال: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، فقد ذبُّوا عن حِياض الدين، ودافعوا عن شريعته، واهتموا بدراسته وفلسفته، وقاموا بها خير قيام، جزاهم الله كل خير ونفع بهم الأنام، وجعل لهم عظيم المقام.

وبعــــد:

فإن من أجل نعم الله على عباده نعمة العقل، فبه يحيا الإنسان حياة طيبة؛ لذا كان مناطَ التكليف، وبه يميز الإنسان بين الخير والشر، والهدى والضلال، لكن هذا العقل له طاقات وحدود يقف عندها ولا يستطيع أن يتجاوزها، كالغيبيات التي ليس للعقل فيها إدراك على التفصيل، ولا شك أن في هذا صيانة للعقل البشري من الانحراف والزيغ والفرقة والخلاف، وقد نهض علماء الكلام بالمسائل العقلية والقضايا الفكرية فأولوها عنايتهم وألفوا فيها كتبهم، ومنهم المعتزلة الذين رفعوا من شأن العقل، واعتمدوا عليه اعتمادًا كبيرًا في إثبات آرائهم في قضايا علم التوحيد، وقد كان هذا أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت

أهل السنة للرد على المعتزلة، وإبطال أقوالهم سالكين في هذا طريقًا وسطًا جمعوا فيه بين العقل والنقل، وفرقة الماتريدية قد جعلت همها الأكبر نصرة مذهب أهل السنة والجماعة ونشره، وعملوا جاهدين على إبطال مذاهب خصومهم كالمعتزلة، بعيدين عن الاشتغال بالجدل العقيم، والأدلة الغامضة المشوشة للعقول.

ومن هذا المنطلق فقد تقدمت بأطروحة رسالتي الدكتوراه في أصول الدين في العقيدة والفلسفة بعنوان: (**جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة دراسة تحليلية**).

وتكمن أهمية الموضوع: في أنه يبين جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة، ولا شك أن هذه الجهود من شأنها أن تدعم المذهب، وتؤكد أحقية تلك الآراء والأفكار، فضلًا عن أنها تكشف عن قدرات خاصة للفكر، مثل: القدرة على مواجهة الخصوم، والقدرة على التطوير والتجديد التي تدفع بالمذهب إلى الأمام، كما يكشف البحث عن أصالة الفكر الماتريدي وقِدمِه في الرد على المعتزلة، وعن بذور الخلاف التي بدأت من الإمام أبي حنيفة في مناظراته مع أعلام المعتزلة.

ومثال ذلك: مناظرته مع عمرو بن عبيد[(١)]، ثم انتقل ذلك إلى أبي منصور الماتريدي مؤسس الفرقة الذي جاءت أغلب مؤلفاته للرد على المعتزلة، وهذا واضح من التفاتة سريعة إلى أسماء تلك المؤلفات، مثل: «**أوهام المعتزلة**»، و«**رد الأصول الخمسة**»، و«**رد أوائل الأدلة للكعبي**»، و«**رد تهذيب الجدل للكعبي**»، و«**رد وعيد الفساق للكعبي**».

---

(١) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصَّفَّار، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ص٦٠٢، الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة (١٤٣٢هـ – ٢٠١٢م).

وكذا ما فعله أبو بكر بن أبي نصر العياضي السمرقندي المتوفي سنة (٣٦١هـ)، الذي أوصى أهل سمرقند عند انقضاء أجله أن يتمسكوا بمذهب أهل السنة والجماعة، ويتجنبوا الأهواء والبدع خصوصًا الاعتزال، وجمع المسائل العشر التي هي أصول الخلاف بينهم، وبين المعتزلة في عشر مسائل سماها: «**المسائل العشر العياضية**».

واستمر ذلك الخلاف والجدل إلى متأخري الماتريدية، حتى أن الإمام أبا حنيفة الإتقاني المتوفي سنة (٧٥٨هـ) ألف رسالة في الرد على المعتزلة خاصة الإمام الزمخشري، وسماها: «**شدَّاخة المعتزلة**»[١].

وأما عن أسباب اختياري للموضوع فمنها ما يلي:

١. الجهد الواضح للمدرسة الماتريدية في نقد الفرق المخالفة لأهل السنة والجماعة لاسيما فرقة المعتزلة.

٢. بيان جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة.

٣. بيان أن مهمة علم الكلام عند المدرسة الماتريدية لم تقتصر على توضيح العقيدة وشرح حقائق الإيمان، بل تشمل الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية والنقلية.

٤. بيان أن المنطلقات العقلية عند كلتا المدرستين واحدة إلا أن اللوازم مختلفة، ومن هنا نشأ الاختلاف بينهما.

---

(١) شدَّاخة المعتزلة، لأمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي الإتقاني: مخطوطة: بأكاديمية ليدن – هولندا – تحت رقم: ٢٠٢٨.

٥. إن الباحثين لم يعطوا للمدرسة الماتريدية اهتمامًا كبيرًا من الدراسة والبحث العلمي إذا ما قورنت بمدرستي المعتزلة والأشاعرة.

٦. الوقوف على منهج المعتزلة بالبيان والتحليل والمناقشة؛ لإبراز ما له وما عليه.

وتحتاج دراسة هذا الموضوع إلى المناهج التالية:

المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع أقوال المعتزلة والماتريدية منذ النشأة مرورًا بالمراحل المختلفة.

المنهج التحليلي: وذلك لتحليل الآراء والأقوال والنصوص وشرحها شرحًا وافيًا يتفق مع طبيعة البحث.

المنهج النقدي: وذلك من خلال مناقشة الآراء والأفكار الصادرة عن المعتزلة من خلال مصادرهم الأصلية مع بيان قربهم وبعدهم عن الحق في حيدة تامة بعيدًا عن الخلافات الطائفية.

وأما عن الدراسات السابقة:

لم أجد - فيما أعلم - أحدًا تناول جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة، إلا أنه هناك بعض الرسائل التي تعرضت لبعض الدراسات حول المدرسة الماتريدية، ومنها:

١. المنهج النقدي عند الماتريدية (رسالة دكتوراه)، للدكتور: كمال عبد العال تمام عبد العال صقر، إشراف: الأستاذ الدكتور: السيد رزق الحجر، تحت رقم: ١٤٣٣٣ بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، عام (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، وقد تناول الباحث فيها ثلاثة محاور رئيسة وهي: **المحور الأول:** دراسة عن منهج المدرسة الماتريدية، وخصائصه، وسماته، **والمحور الثاني:**

النقد الداخلي للمدرسة الماتريدية، **والمحور الثالث**: النقد الخارجي للمدرسة الماتريدية.

٢. جهود المدرسة الماتريدية في الرد على أهل الديانات الأخرى حتى نهاية القرن السابع الهجري (رسالة ماجستير)، للباحث: أحمد حمدي أحمد علي، بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة، وقد طبعتها المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة عام (١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م)، وهذه الرسالة تهتم ببيان جهود المدرسة الماتريدية في الرد على أهل الديانات الأخرى، مثل: الثنوية، والمجوس، واليهود والنصارى.

٣. جهود المدرسة الماتريدية في الرد على غلاة الشيعة، رسالة ماجستير للباحث: أحمد إبراهيم محمد علي زيدان، المعيد بكلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، إشراف الأستاذ الدكتور: خالد عبد العال أحمد عبد العال، والبحث قيد التسجيل.

وهذه الرسائل لم تتعرض لجهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة؛ لذا أردت أن أسهم بهذا البحث في سلسلة جهود المدرسة الماتريدية في الرد على الفرق الأخرى؛ حتى تتم الفائدة.

مع الالتزام بالقواعد اللازمة للبحث العلمي ومنها:

١-عزو الآيات القرآنية إلى أماكنها في المصحف الشريف بذكر اسم السورة ورقم الآية.

٢-تخريج الأحاديث النبوية الشريفة من كتب السنة الصحيحة.

٣-نسبة النصوص والأقوال إلى أصحابها بالرجوع إلى مؤلفاتهم الأصلية.

٤-التعريف بالأعلام الذين ورد ذكرهم في البحث.

٥-التعريف بالمصطلحات والتيارات والمذاهب المختلفة.

٦-عمل خاتمة تتضمن أهم النتائج التي توصل إليها البحث، وكذلك التوصيات.

٧-عمل الفهارس الفنية التي يحتاج إليها البحث تسهيلًا على القارئ.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة:

في المقدمة أتحدث عن:

أ- أهمية الموضوع.

ب- أسباب اختياره.

ج- منهج البحث.

د- الدراسات السابقة.

هـ- خطة البحث.

وأما التمهيد فيشمل ما يلي:

أ- التعريف بالمعتزلة وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام.

ب- التعريف بالماتريدية وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام.

الباب الأول: جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل الإلهيات.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: صفات الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: علاقة الذات بالصفات.

المبحث الثاني: صفة الإرادة.

المبحث الثالث: صفة الكلام.

الفصل الثاني: رؤية الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: منهج المعتزلة والماتريدية في الاستدلال على الرؤية.

المبحث الثاني: مذهب المعتزلة وأدلتهم، ونقد الماتريدية لها.

المبحث الثالث: أدلة الماتريدية، ومناقشة الاعتراضات الواردة من المعتزلة حول هذه الأدلة.

الفصل الثالث: أفعال الله تعالى وأفعال العباد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الحسن والقبح عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: قضية الصلاح والأصلح عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثالث: المسائل المترتبة على القول بالوجوب على الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الرابع: أفعال العباد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

الباب الثاني: جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل النبوات والسمعيات.

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: النبوة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إرسال الرسل عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: المعجزة والكرامة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثالث: عصمة الأنبياء بين المعتزلة والماتريدية.

الفصل الثاني: مسألة الإيمان وما يتعلق بها من أحكام عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مسائل الإيمان عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

ويشتمل على عدة نقاط.

- حقيقة الإيمان عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.
- إيمان المقلد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.
- الاستثناء في الإيمان عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.
- زيادة الإيمان ونقصانه عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: مرتكب الكبيرة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثالث: الإحباط والتكفير عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

الفصل الثالث: الثواب والعقاب عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

ويشتمل على عدة نقاط:

- تعريف الثواب والعقاب.
- مذهب المعتزلة في الثواب والعقاب.
- أدلة المعتزلة على مذهبهم في الثواب والعقاب.
- مذهب الماتريدية في الثواب والعقاب.
- أدلة الماتريدية على مذهبهم في الثواب والعقاب.
- علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك عند المعتزلة والماتريدية.
- موقف الماتريدية من الخلف في الوعد والوعيد.

الفصل الرابع: الشفاعة وبعض المسائل المتعلقة بالسمعيات عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الشفاعة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: بعض المسائل المتعلقة بالسمعيات عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وأما الخاتمة: فتشتمل على أهم النتائج التي توصل إليها البحث، والتوصيات.

وبعد، فإني أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل موفقًا مقبولًا، وأن يجعله في ميزان حسناتي وحسنات أستاذيَّ الكريمين اللذين تفضلا بالإشراف على البحث وصاحبه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الأخيار، وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

الباحـــث

التمهيد

ويتناول ما يلي:

- **التعريف بالمعتزلة وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام**
- **التعريف بالماتريدية وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام**

تدور مسائل هذا البحث حول دراسة الفكر الكلامي لمدرستين كبيرتين من مدارس المتكلمين هما: المعتزلة والماتريدية، وقد كان لكلٍ من هاتين المدرستين نسقٌ مذهبيٌ متكاملٌ في علم الكلام؛ حيث كان لهما موقفٌ من كل ما يخص مسائل علم الكلام، فينبغي أن نقوم بتعريف موجز لهاتين المدرستين، للتعرف على أصحاب هذه الآراء منذ بواكير العهد الأول لنشأتهم، إلى أن استقرت أفكارهم على ما هي عليه الآن؛ ولذلك جاء التمهيد مشتملًا على محورين أساسيين لإعطاء صورة إجمالية عن مدرستي المعتزلة والماتريدية، فكان المحور الأول: التعريف بالمعتزلة وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام، والمحور الثاني: التعريف بالماتريدية وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام، ونظرًا لشهرة المعتزلة وكثرة تناول الباحثين لدراستها، فإننا لن نستفيض في التعريف بها، بل نجعل الحديث عنها موجزًا.

أولًا: التعريف بالمعتزلة وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام.

المعتزلة في اللغة: اسم فاعل مأخوذة من الفعل اعتزل، وهي تعني: الانفصال والتنحي والبعد.

يقول ابن منظور[(١)]: (عزل الشيء يعزله عزلًا، وعزله فاعتزل وانعزل وتعزل: نحاه جانبًا فتنحى، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾[الشعراء: ٢١٢]؛ معناه: أنهم لما راموا بالنجوم مُنعوا من السمع، واعتزل الشيء وتعزله، ويتعديان بعن تنحَّى عنه، وقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ لِى فَٱعْتَزِلُونِ﴾[الدخان: ٢١]، أراد إن لم تؤمنوا بي فلا تكونوا عليَّ ولا معي)[(٢)]، فالمعتزلة بناء على اللغة هم المنفصلون والمتنحون والمبتعدون.

المعتزلة اصطلاحًا: هي فرقة كلامية مشهورة أفرطت في استخدام العقل ظهرت في مدينة البصرة على يد واصل بن عطاء[(٣)]، وقد كان هو وعمرو بن

---

(١) **ابن منظور:** هو محمد بن محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور، الإمام اللغوي الحجة من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري، ولد بمصر سنة (٦٣٠هـ-١٢٣٢م)، من مصنفاته: (لسان العرب، ومختصر الأغاني، ومختصر مفردات بن البيطار، والمنتخب المختار في النوادر والأشعار...) توفي بمصر سنة (٧١١هـ -١٣١١م). ينظر: الأعلام، لخير الدين الزركلي، (٧/ ١٠٨)، الطبعة الخامسة عشر، دار العلم للملايين - بيروت (٢٠٠٢م)، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل البغدادي، (٢/ ١٥٦)، دار إحياء التراث العربي - بيروت لبنان، دون طبعة، ودون تاريخ.

(٢) لسان العرب، لابن منظور، (١١/ ٤٤٠)، الطبعة الثالثة، دار صادر - بيروت (١٤١٤هـ)، ويراجع: تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، (٢٩/ ٤٦٩)، دار الهداية، دون طبعة ودون تاريخ، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، تحقيق: أحمد الزيات وآخرون، (٢/ ٥٩٩)، دار الدعوة، دون طبعة ودون تاريخ.

(٣) **واصل بن عطاء الغزّال:** أبو حذيفة، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم، وقيل: لبني هاشم، ولد بالمدينة سنة (٨٠هـ - ٧٠٠م)، ونشأ بالبصرة، وهو معدود من كبار رجال الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، سُمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة الحسن البصري، وهو الذي نشر مذهب الاعتزال في الآفاق، من مصنفاته: أصناف المرجئة، المنزلة بين المنزلتين، معاني القرآن، طبقات أهل العلم والجهل وغيرها، توفي سنة (١٣١هـ - ٧٤٨م). يُنظر: طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: سوسنه ديفلد فلزر، ص٢٨، ٢٩، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، دون تاريخ، والأعلام، للزركلي، (٨/ ١٠٨، ١٠٩).

عبيد(١) من تلامذة الحسن البصري(٢)، ثم اعتزلا مجلسه فأطلق عليهم معتزلة(٣).

نشأة المعتزلة وأصل تسميتهم بهذا الاسم:

ترجع نشأة المعتزلة كفرقة كلامية إلى بداية القرن الثاني الهجري، عندما دخل رجل على الحسن البصري، سائلًا له عن رأيه في ظهور جماعة يكفرون صاحب الكبيرة، وكان واصل بن عطاء من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة(٤)، وكان الناس يومئذ في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام

---

(١) **عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء**، أبو عثمان البصري، شيخ المعتزلة في عصره، وهو معدود من رجال الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، ولد سنة (٨٠هـ - ٦٩٩م)، كان أبوه نساجًا، ثم شرطيًا للحجاج في البصرة، اشتهر بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره، وفيه قال المنصور: كلكم طالب صيد غير عمرو بن عبيد، له رسائل وخطب وكتب منها: التفسير، الرد على القدرية، توفي بمران (بقرب مكة) (سنة ١٤٤هـ - ٧٦١م)، ورثاه المنصور، ولم يسمع بخليفة رثى من دونه. يُنظر: طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى المرتضى، ص٣٥، والأعلام، للزركلي، (١٥/ ٨١).

(٢) **الحسن بن يسار البصري**: أبو سعيد التابعي، كان إمام أهل البصرة، ولد بالمدينة سنة (٢١هـ - ٦٤٢م)، سكن البصرة وعظمت هيبته في القلوب، وهو أحد العلماء الفصحاء، لا يخاف في الحق لومة لائم، له مع الحجاج بن يوسف مواقف وقد سلم من أذاه، له كلمات سائرة، وكتاب في فضائل مكة، توفي بالبصرة سنة (١١٠هـ - ٧٢٨م). يُنظر: التاريخ الأوسط، لمحمد بن إسماعيل ابن إبراهيم بن المغيرة البخاري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ص٢٤٤، الطبعة الأولى: الناشر: دار الوعي، مكتبة دار التراث - القاهرة (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م)، والأعلام، للزركلي، (٢/ ٢٢٦).

(٣) يُنظر: الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٢٩)، مؤسسة الحلبي، بدون طبعة وبدون تاريخ، والتعريفات، لعلي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ص ٢٢٢، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت لبنان (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

(٤) **الأزارقة**: هي فرقة من الخوارج أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المتوفي سنة (٦٠هـ) والمكنى بأبي راشد، ولم يكن للخوارج قوم أكثر منهم عددًا ولا أشد شوكة، يقولون: إنّ مخالفيهم من هذه الأمة مشركون، ويستبيحون قتل نساء مخالفيهم، وقتل أطفالهم، وقطعوا بأنّ أطفال مخالفيهم مخلدون في النار وينكرون حد الرجم. ينظر: الفرق بين الفرق، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ص ٦٢، الطبعة: الثانية، دار الآفاق الجديدة - بيروت (١٩٧٧م)، والتبصير في الدين، لأبي المظفر الأسفراييني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص٤٢، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (٢٠١٠م).

على فرق: فرقة تقرر أنّ كل مرتكب لذنب صغيرٍ أو كبيرٍ مشرك بالله، وهو قول الأزارقة، وفرقة تذهب إلى أنّ صاحب الكبيرة المجمع على تحريمها كافر مشرك، وفرقة تقول إنه منافق، وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمّة يقولون: إنّ صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن؛ لما فيه من تصديق بالرسول وبالكتب المنزلة من الله تعالى، ولمعرفة بأنّ كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه بكبيرته وفسقه لا ينفي رسم الإيمان والإسلام، فلما ظهرت فرقة الأزارقة بالبصرة والأهواز، واختلف الناس في أصحاب الذنوب، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم: أنّ الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، ثم اعتزل واصل وأصحابه مجلس الحسن، فقال الحسن اعتزل عنا واصل[1].

وتعد هذه الرواية أشهر الروايات وأرجحها في نشأة المعتزلة؛ وذلك لأن المعتزلة أنفسهم يؤيدونها.

يقول القاضي عبد الجبار[2]: (ذهبت الخوارج[3] إلى أنّ صاحب الكبيرة

---

(١) الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص ٩٨، ويراجع: التبصير في الدين، لأبي المظفر الأسفراييني، ص٥٧، ٥٨.

(٢) **القاضي عبد الجبار** بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمذاني، العلامة، المتكلم، شيخ المعتزلة، معدود من رجال الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة، أبو الحسن الهمذاني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية، من شيوخه: أبي إسحاق بن عياش، أبي عبد الله وغيرهم، وكان الصاحب يقول فيه : أفضل أهل الأرض، ومرة يقول: أعلم أهل الأرض، وُلِي قضاء القضاة بالري، من تصانيفه: (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، (شرح الأصول الخمسة)، (متشابه القرآن)، (تنزيه القرآن عن المطاعن)، (المحيط بالتكليف) وغيرهم، مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مائة، من أبناء التسعين. يُنظر: طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى المرتضى، ص١١٢، ١١٣، وسير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي، (١٣/ ٤٢)، طبعة: دار الحديث - القاهرة (١٤٢٧هـ-٢٠٠١م).

(٣) **الخوارج**: جمع خارج وهو الذي خلع طاعة الإمام الحق، وأعلن العصيان والتأليب عليه، وقد =

كافر، وذهبت المرجئة[1] إلى أنه مؤمن، وذهب الحسن البصري إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما يكون منافق، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد وكان من أصحابه، وذهب واصل بن عطاء إلى أنّ صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنًا ولا كافرًا ولا منافقًا، بل يكون فاسقًا ...، وترك حلقة الحسن، واعتزل جانبًا فسموه مُعْتَزِلِيًّا، وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة)[2].

وهناك آراء أخرى حول نشأة المعتزلة: مِنها مَن ردَّ البداية الأولى لظهور المعتزلة إلى سبب سياسي، وهناك من ذهب إلى أن المعتزلة سموا بذلك تشبيهًا لهم باليهود؛ نظرًا للتشابه بين كلامهم في القدر بكلام اليهود[3]، وقد ذهب المستشرقون إلى أن المعتزلة كانوا رجالًا أتقياء زاهدين في الدنيا، فالاعتزال معناه: اعتزال الدنيا والزهد فيها[4]، إلا أن الرأي الأول يترجح على هذه الآراء؛

=خرج الخوارج في أول أمرهم على أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب)، ثم قاتلوه وأجمعوا على تكفير كل مرتكب لكبيرة، إلا النجدات منهم، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقًّا واجبًا. يُنظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: نعيم زرزور، (١/ ٨٤)، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، والفرق بين الفرق، للبغدادي، ص ٥٥، ٥٦.

(١) **المرجئة**: مأخوذة من الإرجاء بمعنى التأخير؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل على النية والعقد، وكانوا يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وأخروا حكم مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة. ينظر: التبصير في الدين، لأبي المظفر الأسفراييني، ص ٨٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ص١٣٧، ١٣٨، الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة - القاهرة (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

(٣) ينظر: فجر الإسلام، لأحمد أمين، ص٣٢٩، طبعة: مؤسسة كلمات عربية للنشر - القاهرة، بدون تاريخ.

(٤) تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، للشيخ محمد أبو زهرة، ص١٢٥، طبعة: دار الفكر العربي (١٩٩٦م).

لأن كتب علماء الفرق والمذاهب تكاد تجمع عليه، كما أن القاضي عبد الجبار أحد كبار المعتزلة(١) قد جاء قوله موافقًا لهذا الرأي.

أصول المعتزلة:

أجمع رجال الفكر الاعتزالي على خمسة أصول(٢) بنوا عليها مذهبهم(٣)،

(١) **من أشهر رؤساء، معتزلة البصرة:** واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ)، وأبو بكر الأصم (ت ٢٠١هـ)، وبشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) الذي أسس بعد ذلك معتزلة بغداد، ومعمر بن عباد (ت ٢١٥هـ) والنظام (ت ٢٣١هـ)، وأبو الهذيل العلّاف (ت ٢٣٥هـ) والجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، والشحّام (ت ٢٨٠هـ)، وأبو على الجبائي (ت ٣٠٣هـ)، وأبو هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ)، **وأما معتزلة بغداد:** فقد أسسها بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ)، ومن أشهر رؤسائهم: ثُمامة بن أشرس (ت ٢١٣هـ)، وأبو موسى المردار (ت ٢٢٦هـ)، وجعفر بن مبشر (ت ٢٣٤هـ)، وجعفر بن حرب (ت ٢٣٦هـ)، وأحمد بن داود الدينوري (ت ٢٤٠هـ)، وأبو جعفر الإسكافي (ت ٢٤٠هـ)، وأبو الحسين الخياط (ت ٣٠٠هـ)، وأبو القاسم البلخي الكعبي (ت ٣١٩هـ). ينظر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، د. ألبير نصري نادر، (١/ ٧-٩)، مطبعة: دار نشر الثقافة - الإسكندرية، بدون تاريخ.

(٢) لقد تحدث القاضي عبد الجبار عن وجه انحصار هذه الأصول في خمس فقال: (لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة داخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم داخل في باب العدل، وخلاف المرجئة داخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج داخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٢٤. فكأن القاضي قد جعل هذه الأصول الخمسة للرد على المخالفين له، لا لتقرير مذهبه.

(٣) إن الحديث عن الأصول الخمسة يحتاج إلى دراسة مستقلة؛ وقد تناول هذه المسألة كثير من الباحثين. ينظر: الأصول الخمسة عند المعتزلة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، الطبعة الثانية، مكتبة الرشد - الرياض بالسعودية (١٤١٦هـ -١٩٩٥م)، وتنزيه الله تعالى عما أوجبه عليه المعتزلة (رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية تحت رقم: ٢٧٠١)، لأحمد محمد البناني، إشراف: د. عبد العزيز عبد الله عبيد (١٤٠٣هـ)، والمنزلة بين المنزلتين أصل من أصول المعتزلة عرض للموضوع من جميع جوانبه كما ورد عند القاضي عبد الجبار ورد أهل السنة عليه، بحث مرجعي بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات كفر الشيخ، د. نظير محمد محمد النظير عياد (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

ولا يعد الشخص منهم معتزليًا إلا إذا جمع القول بالأصول الخمسة وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

يقول أبو الحسين الخياط[1]: (وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي)[2].

الأصل الأول: التوحيد:

هذا الأصل قد بنى عليه المعتزلة دراسة بعض المسائل الكلامية، وقد تحدث عنها القاضي عبد الجبار في هذا النص، فقال: (فإن قال: فبينوا لي جمل ما يلزمه في التوحيد أن يعرفه، قيل له يدور ذلك على أصول خمسة: أولها: إثبات حدوث العالم، والثاني: إثبات المحدث، والثالث: إثبات ما يستحقه من الصفات، والرابع: العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين، والخامس: إثبات وحدانيته، فإذا عرفت هذا تحصلت جمل ما يلزمه في التوحيد)[3].

فهذه علوم التوحيد عند المعتزلة، وقد ساقها القاضي عبد الجبار في سياق

(١) **الخياط**: هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين بن الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد، معدود من رجال الطبقة الثامنة للمعتزلة، تُنسب إليه فرقة منهم تدعى (الخياطية)، من تلامذته أبو القاسم البلخي، له كتب منها: الانتصار، الاستدلال، نقض نعت الحكمة، توفي نحو (٣٠٠هـ - ٩١٢م). الأعلام، لخير الدين الزركلي، (٣/ ٣٤٧)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٥/ ٢١٣)، دار إحياء التراث العربي، مكتبة المثنى - بيروت، بدون تاريخ.

(٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج، ص١٢٧، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

(٣) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د.محمد عمارة، ص٢٧٨، الطبعة الثانية: دار الشروق - القاهرة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٢٨.

منطقي؛ إذ يتوقف كل علم من هذه العلوم على ما قبله[١]، فلا يمكننا معرفة ذاته تعالى إلا بعد إثبات حدوث العالم، ولا تعرف الصفات دون معرفة الذات وهكذا.

الأصل الثاني: العدل:

لقد اختص المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الإلهي صفة العدل... ليجعلوها الأصل الثاني؛ لأنَّ العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير لاسيما في علاقة رب بمربوبين أو حاكم بمحكومين، ومن ثمّ ففي مجال علاقة الله بالإنسان العدل هو أسمى الفضائل، بل أهم صفات الفعل الإلهي، وتكاد تندرج معظم نظريات المعتزلة التي تفسر صلة الله بالإنسان، أو بالأحرى مفهوم العناية تحت أصل العدل، بل إنّ الأصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العدل داخلة تحته[٢].

والعدل يشتمل على مسائل كثيرة يسميها المعتزلة علوم العدل، وهي: أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، وأنه إذا كلف المكلَّف، وأتى بما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف؛ فإنه يثيبه لا محالة، وأنه إذا آلم وأسقم؛ فإنما فعله لصلاحه ومنافعه[٣].

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي، ص٣٥، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) ينظر: في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، د. أحمد محمود صبحي، ص١٤١، ١٤٢، الطبعة الخامسة: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٣٣.

فهذه علوم العدل عند المعتزلة تتقدمها مسألة الحسن والقبح، ثم بعد ذلك تأتي أفعال الله تعالى وأفعال العباد، وسنقوم في هذا البحث بدراسة هذه المسائل عند المعتزلة وبيان جهود الماتريدية في الرد عليهم.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد:

هذا الأصل مبني على العدل ومنبثق منه؛ لأنّه يقوم على ضرورة مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، ولا يجوز أن يخلف الله وعده أو وعيده.

يقول القاضي عبد الجبار: (وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أنّ الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به، وتوعّد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب)[1].

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين:

هذا الأصل متعلق بصاحب الكبيرة الذي مات قبل أن يتوب من ذنبه عند المعتزلة، كما سلف بيانه في تحديد النشأة التاريخية لبداية الفكر الاعتزالي، وهم يعنون بهذا الأصل أن صاحب الكبيرة الذي مات قبل أن يتوب من ذنبه ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين.

يقول القاضي عبد الجبار: (فإن قيل: أخبرني عن المنزلة بين المنزلتين ما هي؟ قيل له: هي العلم بأن من قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة فهو فاسق ليس بمؤمن، ولا حكمه حكم المؤمن في المدح والتعظيم؛ لأنه يُلعن، ويُتبرأ منه، ولا حكمه حكم الكافر في أنه لا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يُصلى عليه، ولا يُزوج منه، فله منزلة بين المنزلتين)[2].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٣٥.

(٢) الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. فيصل بدير عون، ص٧١، الطبعة الأولى، لجنة التأليف والتعريب والنشر - الكويت (١٩٩٨م).

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هذا الأصل هو حكم عملي رفعه المعتزلة إلى منزلة الأصول الاعتقادية، وحاولوا الالتزام به أول عهدهم داخل المجتمع الإسلامي، كما أنه يتصل اتصالًا وثيقًا بأكثر الموضوعات أهمية في الفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا وهي الإمامة.

يقول القاضي عبد الجبار: (وقد اتصل بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكلام في الإمامة؛ ووجه اتصاله بهذا الباب، أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم به إلا الأئمة)[(١)].

تلك هي الأصول الخمسة: والمعتزلة كلهم متمسكون بها، ويجادلون عليها، وقد وضعوا في ذلك الكتب الكثيرة على كل من خالفهم، بل ويتبرؤون ممن خالفهم ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم، وهذه الأصول الخمسة ملجأهم وأصل مذهبهم مَعَ اختلافهم فِي الفروع، وهم يتوالون عليها، ويعادون عليها، ويردون الفروع بها، وهم معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة[(٢)].

ولا يخفى أنه قد بلغ اهتمام المعتزلة بالأصول الخمسة إلى حد أن أفرد أحد كبارهم، وهو: **القاضي عبد الجبار** مؤلفًا خاصًا سماه: «شرح الأصول الخمسة».

وإذا كانت هذه الأصول الخمسة لها مكانة كبيرة عند المعتزلة، فإن هذه المكانة يعلمها غيرهم من الفرق الأخرى.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٤٩، ويراجع: المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي، ص٩٤، الطبعة الرابعة، مكتبة وهبة - القاهرة (١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م)، والنزعة النقدية عند المعتزلة، د. عادل السكري، تقديم د. حامد عمار، د. جابر عصفور، ص٢٣٤، ٢٣٥، الدار المصرية اللبنانية: مكتبة الأسرة - القاهرة (٢٠١٧م)، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، السيد جلال الدين العمري، ترجمة: محمد أجمل أيوب، ص٩٥، الكويت (١٩٨٠م).

(٢) ينظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين المَلَطي العسقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص٣٧، ٣٨، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، بدون تاريخ.

يقول أبو المعين النسفي[1]: (كلما رأوا رجلًا قالوا مخافة له: هل قرأت الأصول الخمسة؟ فإن قال: نعم عرفوا أنه على مذهبهم)[2].

منهج المعتزلة في دراسة علم الكلام.

إن المتأمل في التراث الاعتزالي يجد أن المعتزلة في دراسة علم الكلام قد اعتمدوا على المنهج العقلي اعتمادًا كبيرًا في تقرير مسائل علم الكلام والاستدلال عليها، بجانب اعتمادهم على النقل.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل، فإن قيل: لم قلتم إن معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل؟ فيجيب بقوله: لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز)[3].

---

(١) أبو المعين النسفي: ميمون محمد بن محمد ين معتمد بن محمد بن مكحول بن الفضل المكحولي النسفي، ولد عام (٤١٨ هـ - ١٠٢٧م) ويعد الإمام أبو المعين النسفي من أهم رجال المدرسة الماتريدية، فهو صاحب فكر غزير وعلم وفير، وهو يمثل درة التاج الماتريدي، ومؤلفاته هي واسطة العقد في المذهب الماتريدي، وهو يمثل مرحلة النضج والاكتمال في الماتريدية، من أبرز شيوخه الذين أخذ عنهم: والده محمد، فقد روى عنه رسالة العالم والمتعلم لأبي حنيفة، ويحيى بن مطرف البلخي، وأبو محمد عبد الله بن محمد النسفي، من مؤلفاته: تبصرة الأدلة في أصول الدين، والتمهيد لقواعد التوحيد، وبحر الكلام في أصول الدين، توفي عام (٥٠٨هـ - ١١١٥م). ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، (٢/ ١٨٩)، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتش، بدون تاريخ، والأعلام، للزركلي، (٧/ ٣٤١، ٣٤٢).

(٢) بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. عبد الله محمد إسماعيل، د. محمد السيد شحاته، ص٣٠٣، الطبعة الأولي: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٢هـ - ٢٠١١م).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٨٨.

فالعقل عند المعتزلة أصل الشرع؛ إذ به عرفت صحة الشرع، فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من مسائل علم الكلام المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته، بل يقتصر دوره على مسائل السمعيات التي لا مجال للعقل فيها[١].

وإذا حدث تعارض بين الدليل العقلي والدليل السمعي، فيجب تأويل الدليل السمعي، حتى لا يحدث تناقض بينهما.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن دليل العقل إذا منع من شيء؛ فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك أن نتأوله؛ لأن الناصب لأدلة السمع هو الناصب لأدلة العقل، فلا يجوز فيهما التناقض)[٢].

فالعقل عند المعتزلة يكون ترتيبه سابقًا على النقل، ولا يعني ذلك أنه أكثر حجية من النص، وإنما العقل هو الطريق لفهم النص، فلا يدرك الشرع إلا بالعقل، ولا يثبت إلا بثبوته، ومن ثم كان الشرع مترتب على العقل ومتوقف عليه.

ويؤكد القاضي عبد الجبار على هذه الحقيقة، وهو بصدد بيان ترتيب الأدلة، فيقول: (أولها: دلالة العقل؛ لأن به يميز بين الحسَن والقبيح؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذا السنة والإجماع)[٣].

---

(١) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. محمود الخضيري وآخرون، (١٥/ ٢٦) وما بعدها، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة - (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. طه حسين وآخرون، (١٣/ ٢٨٠)، مطبعة دار الكتب المصرية (١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م).

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د.فؤاد سيد، ص١٣٩، طبعة: الدار التونسية للنشر (١٩٧٤م).

ولكن ما هو موقف المعتزلة من الأدلة السمعية؟

الحق أن المعتزلة اعتمدوا على الأدلة النقلية، إلا أنهم أسرفوا في استخدام التأويل بحجة التنزيه، وينبغي أن يُعلَم أن التأويل ليس مرفوضًا على إطلاقه، وإنما هو ضرورة عند تعذر حمل النص على ظاهرة، إنما المرفوض هو تأويل المعتزلة للنصوص الصريحة حتى تتماشى مع أصولهم.

ومن أمثلة تأويلهم للقرآن: ما ذكره الزمخشري[1] في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾[النساء: ١٦٤] أنه من الكلم، أي: الجرح، قالوا: ويكون المعنى: (وجرح الله موسى بأظافر المحن ومخالب الفتن)[2]، والذي ألجأهم إلى حمل: ﴿وَكَلَّمَ﴾ بالتشديد على (كَلَمَ) المخففة الدالة على الجرح هو فرارهم من إثبات صفة الكلام لله تعالى، فوقعوا في التحريف.

وفي مسائل السمعيات قد أولوا الصراط بأنه طريق بين الجنة والنار، ولم يأخذوا بالنصوص الصريحة في ذلك.

(١) **الزمخشري**: هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشريّ، جار الله، أبو القاسم، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمنًا فلقب بجار الله. وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي فيها (٥٣٨ هـ - ١١٤٤ م)، من أشهر كتبه: (الكشاف) و(أساس البلاغة) و(المفصل) و(المقامات) و (الجبال والأمكنة والمياه) و (نكت الأعراب في غريب الإعراب) و(أطواق الذهب) و (أعجب العجب في شرح لامية العرب)، وكان معتزلي المذهب، مجاهرًا، شديد الإنكار على المتصوفة، أكثر من التشنيع عليهم في الكشاف وغيره. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لشمس الدين أحمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، (٥/ ١٧٠)، الطبعة الأولى: دار صادر – بيروت (١٩٩٤م). وسير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي، (١٥/ ١٧)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ١٧٨).

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: يوسف الحمادي، (١/ ٥٢٦)، الطبعة الأولى: مكتبة مصر (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).

يقول القاضي عبد الجبار: (الصراط: هو الطريق، ولا نُجوِّز ما يذكرونه من حدته وصعوبته في أهل الجنة، وإن جوزناه في أهل النار)(١).

وأما عن منهجهم في الأحاديث فيمكن إجماله فيما يلي:

قبل أن نتحدث عن منهج المعتزلة في الأحاديث يقتضينا الإنصاف أن نشير: إلى أن هذا المنهج ليس عامًّا في جميع الأحاديث عندهم، بل في الأحاديث التي يرون أنها تخالف مذهبهم فقط، حتى لا يُفهم أن هذا هو منهج المعتزلة على الإطلاق، فقد استدلوا ببعض الأحاديث على إثبات عذاب القبر كما سيجيء -إن شاء الله تعالى-.

١. **الطعن في بعض الأحاديث من جهة المتن:** لأنّها حسب زعمهم تتعارض مع ما يقرره العقل؛ ولذلك قالوا: إنّه يجب الحكم بأنّ النبي ﷺ لم يقل تلك الأحاديث، وإن كان قد قالها فإنّما قال على سبيل الحكاية عن قوم.

ومن ذلك: قوله ﷺ في إثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة: {**سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر**}(٢)، فنجد القاضي يطعن في المتن، ويقول: (إنّ هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه؛ لأنّا لا نرى القمر إلا مدورًا عاليًا منورًا، ومعلوم أنّه لا يجوز أن يُرى القديم تعالى على هذا الحد، فيجب القطع على أنّه كذب على النبي ﷺ وأنّه لم يقله، وإن قاله فإنّما قاله حكاية عن قوم)(٣).

---

(١) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: د.محمد عمارة، ص٢٧٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة:٢٢، ٢٣] (٩/ ١٢٧/ ح:٧٤٣٤)، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، (١/ ١٦٣/ ح:٢٩٩)، وأخرجه أبو داوود، كتاب السنة، باب في الرؤية، (٤/ ٢٣٣/ ح: ٤٧٢٩)، وأخرجه الترمذي، كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى، (٤/ ٦٨٧/ ح:٢٥٥١).

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٢٦٨.

٢. **الطعن فيها من جهة السند:** فقد طعنوا في كثير من رواة الحديث وجرَّحوا كثيرًا من صحابة النبي ﷺ ومن أمثلة ذلك: الحديث السابق ذكره.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنّ هذا الخبر يُروى عن قيس بن أبي حازم[١] عن جرير بن عبد الله البجلي[٢] عن النبي ﷺ وقيس هذا مطعون فيه من وجهين: أحدهما: أنَّه كان يرى رأي الخوارج؛ يُروى أنَّه قال: منذ سمعتُ عليًّا على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب يعني: أهل النهروان دخل بغضه قلبي، ومن دخل بُغض أمير المؤمنين قلبه فأقل أحواله ألا يُعتمد على قوله، ولا يُحتج بخبره، والثاني: قيل إنَّه خولط في عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز، ولا ندري أنَّ هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل، أو مختلط العقل...، ويُقال: إنَّه كان محبوسًا في بيتٍ، فكان يضرب على الباب، فكلما اصطفق الباب ضحك، فلا يمكن بقوله[٣]؛ لأنَّ هذا دلالة الجنون عليه)[٤].

٣. **الطعن فيها على أساس أنّها خبر آحاد وخبر الآحاد لا يؤخذ به في العقائد:**

ومن ذلك: ما ورد في الحديث السابق أيضًا.

---

(١) **قيس بن عوف** بن الحارث الأحسمي البجلي، تابعي جليل، أدرك الجاهلية ورحل إلى النبي ﷺ ليبايعه فقُبض وهو في الطريق، سكن قيس الكوفة وروى عن الأصحاب العشرة، وهو أجود الناس إسنادًا، توفي سنة (٨٤هـ - ٧٠٣م). يُنظر: الأعلام، للزركلي، (٥/ ٢٠٧).

(٢) **جرير بن عبد الله** بن جابر البجلي، الصحابي المعروف متأخر الإسلام، روى كثيرًا من الأحاديث التي أخرجها أصحاب الكتب الستة، قال علي: جرير بن عبد الله منا أهل البيت ظهر لبطن، لُقب بيوسف هذه الأمة، مات سنة (٥١هـ) وقيل بعدها. ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن الكلبي المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، (٤/ ٥٣٨)، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة - بيروت (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).

(٣) سيظهر لنا بطلان ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار عند الحديث عن رؤية الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم، فما نقصده هنا هو الإشارة إلى نموذج من طعن المعتزلة في إسناد الأحاديث الصحيحة.

(٤) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٩، ويراجع: المغني له أيضًا، (٤/ ٢٢٦).

يقول القاضي عبد الجبار: (إن صحَّ هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبرًا من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات)[١].

٤. الاستناد إلى التأويل بحيث يتفق مع العقل:

ومثال ذلك: تأويلهم لحديث: {**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**}[٢]، وحمله على التوبة.

يقول القاضي عبد الجبار: (فلنحمله على ما يقتضيه كتاب الله وسنة رسوله، ونقول: المراد به شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي إذا تابوا)[٣].

ويقول ركن الدين الخوارزمي[٤]: (إن شفاعته تكون لأهل الكبائر من أمته، إذا تابوا منها دون المصرين، وهذا تأويل مطابق للحديث)[٥].

ومن خلال ما سبق تبين أن منهج المعتزلة في استخدام الأدلة السمعية هو منهج عقلي، فإذا لم توافق الآية ما ذهبوا إليه أوَّلوها، واستنبطوا من بين المعاني التي تحتملها الكلمة القرآنية معنىً واحدًا يؤيد مذهبهم عن طريق التأويل

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٩، والمغني له أيضًا، (٤/ ٢٢٥).

(٢) أخرجه أبو داوود: كتاب السنة، باب الشفاعة، (٤/ ٢٣٩/ ح: ٤٧٣٩)، والترمذي في سننه: كتاب صفة القيامة، باب منه بسنده عن أنس، (٢/ ١٤٤١/ ح: ٤٣١٠)، ومسند الإمام أحمد بن حنبل، باب مسند أنس بن مالك، (٢٠/ ٤٣٩/ ح: ١٣٢٢٢).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٩٠، ٦٩١، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٨.

(٤) **ركن الدين** محمود الأصولي بن عبيد الله الملاحمي ويطلق عليه محمود الخوارزمي، وجاء على غلاف إحدى النسخ لكتاب الفائق محمود بن محمد الخوارزمي المتوفي ٥٣٦هـ، له كتاب الفائق في أصول الدين، والمعتمد في أصول الدين، وتحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، وهو نجم في سماء مدرسة القاضي عبد الجبار. ينظر: التصدير العام لكتاب: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، تحقيق: فيصل بدير عون، ص٤٥ وما بعدها، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة (١٤٣١هـ – ٢٠١٠م).

(٥) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٨.

للمعاني، كي تتسق مع الإطار العام لأصولهم، فهم قد أخضعوا النصوص للتأويل العقلي، وأعطوا للعقل حرية فيما لا مجال للعقل فيه، أما الأحاديث فتارة يطعنون فيها من جهة المتن، وتارة يطعنون فيها من جهة السند، وتارة يدعون أنها أخبار آحاد، وإذا سلم الحديث من هذا وذاك، أولوه بحيث يتفق مع ما ذهب إليه العقل.

ونكتفي بهذه الإشارات حول منهج المعتزلة في دراسة علم الكلام؛ لأن الحديث عنها باستفاضة يحتاج إلى بحث مستقل، فما يعنينا هنا هو أن نشير بإيجاز إلى الملامح العامة لمنهج المعتزلة، فعلى أساسه تظهر حقيقة الخلاف بين المعتزلة والماتريدية، وقبل أن ننتقل إلى تعريف الماتريدية، وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام، يتحتم علينا أن نشير إلى حقيقة هامة، وهي: أن المعتزلة وإن كانوا قد انتُقِدوا كثيرًا خاصة من جانب أهل السنة، إلا أنه كان لهم جهد كبير في الدفاع عن الإسلام، والذب عنه في وجه أصحاب الديانات السابقة على الإسلام، والرد عليهم بأدلتهم العقلية والنقلية، وإرسال الوفود لتعليمهم الإسلام(1)، ولعل تغلب الجانب العقلي عندهم قد أتى من كثرة استخدامهم للأدلة العقلية في نقد أصحاب هذه الديانات.

ثانيًا: التعريف بالماتريدية وبيان منهجهم في دراسة علم الكلام:

أ- التعريف بالماتريدية:

تنسب الماتريدية إلى الإمام أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الأنصاري(2)، وقد ولد الإمام أبو منصور الماتريدي في

---

(1) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ محمد أبو زهرة، ص١٢٤، ١٢٥، والمعتزلة، لزهدي حسن جار الله، ص٣٦ وما بعدها، الطبعة الأولى: مطبعة مصر - القاهرة (١٩٤٧م).

(2) ذكر السمعاني أن الإمام الماتريدي من نسل سيدنا أبي أيوب الأنصاري. ينظر: الأنساب، =

قرية ماتريد أو ماتريت[١] في منتصف القرن الثالث الهجري[٢]، ولقب الإمام الماتريدي بعدة ألقاب[٣] أخص لقب عرف به هو (إمام الهدى أو علم الهدى)[٤]، وتوفى رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة (٣٣٣هـ - ٩٤٤م) ودفن بسمرقند[٥].

=للسمعاني، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني وغيره، (١٢/ ٢)، الطبعة الأولى: الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الهند (١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م).

(١) يقول السمعاني في نسبة الماتريدي: (هذه النسبة إلى محلة من حائط سمرقند يقال لها: (ماتريت) ويقال: بالدال أيضًا (ماتريد)، مضيت إليها غير مرة، خرج منها جماعة من العلماء والفضلاء منهم أبو نصر الفتح ابن حفص الماتريتي). الأنساب، للسمعاني، (١٢/ ٣).

(٢) لم تحدد المصادر تاريخ ولادة الإمام الماتريدي، إلا أنه هناك عدة اجتهادات حول استنباط تواريخ تقريبية لا تحديدية لمولد الإمام الماتريدي ومنها:

- أنه ولد قريبًا من سنة ٢٣٨هـ؛ لأن شيخه محمد بن مقاتل الرازي توفي سنة ٢٤٨هـ، فيلزم أن يكون الماتريدي مولودًا بين (٢٣٠هـ و٢٤٠هـ)، وهو السن الذي يستطيع من خلاله التلمذة على مشايخه، وهذا الرأي يصح إن صح كون محمد بن مقاتل الرازي من مشايخه. ينظر: سد الثغور بسيرة علم الهدى أبي منصور، د. أحمد سعد الدمنهوري، ص١٠٤، الطبعة الأولى: دار النور المبين للنشر والتوزيع - عمان بالأردن (٢٠١٨م).
- أنه ولد قريبًا من سنة ٢٥٨هـ، استنادًا إلى أن وفاة أستاذه البلخي كانت سنة ٢٦٨هـ، وإذا كان الماتريدي قد تتلمذ عليه، فيكون مولودًا قبله بعشر سنوات على الأقل. ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، للشيخ محمد أبو زهرة، ص١٦٤، والناظر في هذين الرأيين يجد أنهما مجرد احتمالات لا تستند إلى دليل يقيني، فالأولى عدم القطع بتاريخ مولد الإمام الماتريدي، ويكون مولده في منتصف القرن الثالث الهجري.

(٣) ينظر في هذه الألقاب: أصول الفقه، لأبي الثناء اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ص٩١، ١٢٤، الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي، بدون تاريخ.

(٤) **يقول عبد القادر القرشي**: (اتفق التلقيب بإمام الْهدى أيضا، وهوَ لقب رَئِيس أهل السنة من الحنفية أَعني: الإِمَام أبا منصور الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر ابن محمد بن نصر الله القرشي، (٢/ ٥٦١)، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي، بدون طبعة وبدون تاريخ، ويراجع: القند في ذكر علماء سمرقند، لنجم الدين عمر النسفي، تحقيق: يوسف الهادي، ص٢١، الطبعة الأولى: مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية - إيران (١٩٩٩م).

(٥) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، تحقيق: أحمد وائلي أوغلي، مراجعة: د. بكر طوبال أوغلي، (١/ ٢٤)، دار الميزان - إستانبول (٢٠٠٥م)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ١٩).

وكان أبو منصور حنفي المذهب في الفروع، وقد روى كتب الإمام أبي حنيفة العقدية، وقد تحدث كمال الدين البياضي[1] عن سند روايته لهذه الكتب، فقال: (إنه رواها عن الإمام أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني[2]، وأبي نصر أحمد بن العياضي[3] عن أبي سليمان الجوزجاني[4]،

---

(١) **البياضي**: أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي: قاض فاضل، بوسنوي الأصل. ولد في إستانبول وأخذ عن علمائها، وولي قضاء حلب، ثم بروسه، ثم مكة، فاستانبول، وتوفي في قرية قريبة منها. له تآليف بالعربية منها: (إشارات المرام من عبارات الإمام) (إرشاد المرام) في فقه الحنفية، و(سوانح العلوم) و (الفقه الأبسط) وحواش وتعليقات، توفي (١٠٩٨هـ - ١٦٨٧م). ينظر: معجم المؤلفين، لعمر كحالة، (١/ ١٩٢)، والأعلام، للزركلي، (١/ ١١٢)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ١٦٤).

(٢) **أبو بكر أحمد الجوزجاني**: هو أحمد بن إسحاق المعروف بابن صبيح الجوزجاني، كان من الجامعين بين علم الأصول وعلم الفروع، وكان في أنواع من العلوم في الذروة العليا، روى عنه أبو منصور الماتريدي، من مؤلفاته: كتاب الفرق والتمييز، وكتاب التوبة. ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر القرشي، ص ٦٠.

(٣) **أحمد بن العياض** بن الحسين بن جبلة بن غالب بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد ابن عبادة الأنصاري الخزرجي الفقيه، السمرقندي، العياضي ولم يكن أحدٌ يضاهيه، ويقابله في البلاد؛ لعلمه وورعه، وكتابته، وجلادته، وشهامته، إلى أن استشهد، ومن كلامه: ترك النصيحة يورث الفضيحة، وحكي أنه لما استشهد خلف أربعين رجلًا من أصحابه، كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي. ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، للقرشي، (٢/ ٥٥٥)، والطبقات السنية، لعبد القادر التميمي الداري، (١/ ٤١٨)، طبعة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة (١٩٧٠م).

(٤) **أبو سليمان الجوزجاني**: هو موسى بن سليمان، فقيه حنفي. أصله من (جوزجان) من كور بلخ، بخراسان. تفقه واشتهر ببغداد. وكان رفيقًا للمعلى بن منصور (المتوفى سنة ٢١١ هـ) وهو أسن وأشهر من المعلى. عرض عليه المأمون القضاء فقال: يا أمير المؤمنين احفظ حقوق الله في القضاء، ولا تولّ على أمانتك مثلي، فإنّي والله غير مأمون الغضب، ولا أرضى لنفسي أن أحكم في عباده، فأعفاه. له تصانيف منها: (السير الصغير) و(الصلاة) و(الرهن) و(نوادر الفتاوي) توفي بعد (٢٠٠هـ - ٨١٥ م). ينظر: تاج التراجم في طبقات الحنفية، لزين الدين قاسم بن قطلوبغا، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، (٢/ ١٠٩)، الطبعة الأولى: دار القلم - دمشق (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ٣٢٣).

عن الإمامين أبي يوسف[(١)]، ومحمد بن الحسن الشيباني[(٢)] عن أبي حنيفة)[(٣)][(٤)].

فالماتريدي متصل الإسناد بكتب الإمام أبي حنيفة.

---

(١) **أبو يوسف**: هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف، ولد سنة (١١٣هـ - ٧٣١ م) صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيهًا علامة، من حفاظ الحديث، ولد بالكوفة، وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، فغلب عليه (الرأي) وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد، ومات في خلافته ببغداد، وهو على القضاء، وهو أول من دُعي (قاضي القضاة) ويقال له: قاضي قضاة الدنيا!، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه، على مذهب أبي حنيفة، وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب. من كتبه: الخراج، والآثار، وهو مسند أبي حنيفة، والنوادر، واختلاف الأمصار، توفي (١٨٢هـ - ٧٩٨م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٨/ ١٩٣).

(٢) **محمد بن الحسن بن فرقد**: من موالي بني شيبان، أبو عبد الله، ولد سنة (١٣١هـ - ٧٤٨م) إمام بالفقه والأصول، وهو الّذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية حرستة، في غوطة دمشق، وولد بواسط، ونشأ بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقة ثم عزله،. ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري. قال الشافعيّ: (لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن، لقلت، لفصاحته، له كتب كثيرة في الفقه والأصول، منها: (المبسوط في فروع الفقه، والزيادات، والجامع الكبير، والجامع الصغير، توفي سنة (١٨٩هـ - ٨٠٤م). ينظر: تاج التراجم، لابن قطلوبغا، (٢/ ١٢٤، ١٢٥)، والأعلام، للزركلي، (٦/ ٨٠).

(٣) **أبو حنيفة**: هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي أبو حنيفة: ولد سنة (٨٠هـ - ٦٩٩م) إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. عن الإمام الشافعيّ: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة، له مؤلفات عديدة منها: مسند في الحديث، جمعه تلاميذه، والمخارج في الفقه، صغير، رواه عنه تلميذه أبو يوسف. والفقه الأكبر، والعالم والمتعلم، توفي ببغداد (١٥٠هـ - ٧٦٧م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٨/ ٣٦).

(٤) إشارات المرام من عبارات الإمام، لكمال الدين البياضي، تحقيق: يوسف عبد الرازق، ص٦، دار الطباعة المحمدية، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، بدون تاريخ.

يقول **أبو اليسر البزدوي**[1]: (إن جميع مذهب أهل السنة والجماعة مروي عن أبي حنيفة)[2].

ويقول **كمال الدين البياضي** عن الرسائل التي تركها الإمام أبو حنيفة، واعتمد عليها الماتريدية في تقرير مسائل العقيدة: (فبنور تلك الرسائل سعى أصحاب أبي حنيفة وأصحاب أصحابه، في رواية الحق في المعتقد، في غير لبس ولا تعمية، على طبق ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، فنشروا العقيدة الصحيحة مع الفقه في بقاع العالم، مشكورين على هذه الخدمة المهمة، وكانت بلاد ما وراء النهر سليمة من أهل الأهواء والبدع، لسلطان السنة على النفوس هناك من غير منازع، بتناقل تلك الآثار بينهم جيلًا بعد جيل، إلى أن جاء إمام السنة فيما وراء النهر أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، المعروف بإمام الهدى، فتفرغ لتحقيق مسائلها، وتدقيق دلائلها، فأرضى بمؤلفاته جانبي العقل والنقل في آن واحد)[3].

وقد حرر الماتريدي مسائل هذه الكتب، وتحولت على يديه من مجرد تعليقات موجزة يتناقلها الحنفية إلى علم كلام حنفي له طابعه الخاص، فكان هو متكلم مدرسة أبي حنيفة، ورئيس أهل السنة

---

(١) **أبو اليسر البزدوي**: محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن مجاهد صدر الإسلام، أبو اليسر البزدوي، قال عمر بن محمد النسفي في كتاب القند: كان أبو اليسر شيخ أصحابنا بما وراء النهر، وكان إمام الأئمة على الإطلاق، والوفود إليه من الأفاق، ملأ الشرق والغرب بتصانيفه في الأصول والفروع، توفي ببخارى في رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة. ينظر: تاج التراجم، لابن قطلوبغا، (٢/ ٨)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ٢٢).

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، تحقيق: د. هانز بيتر لنس، ص١٢٠، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

(٣) إشارات المرام من عبارات الإمام، لكمال الدين البياضي، ص٢٣.

والجماعة في بلاد ما وراء النهر، وأصبح المتكلمون في بلاد ما وراء النهر يسمون بالماتريدية[1].

فالماتريدي تلقى الأصول عن الإمام الأعظم أبي حنيفة بواسطة مشايخه، ثم فرع عليها فنُسب الأحناف إليه بعد ذلك، فعلماء العقائد يسمونهم الأحناف باعتبار المنبع والمصدر، ويسمونهم الماتريدية باعتبار التقرير والتفريع.

وقد مرت المدرسة الماتريدية بعدة مراحل لكل مرحلة رجالها وأعلامها، إلا أن هذه المراحل تقريبية وليست تحديدية؛ أي تعطي صورة عامة عن المدرسة فقط دون أن تحدد بالتفصيل صورة المذهب في كل مرحلة؛ نظرًا لأن كتب المدرسة الماتريدية لم تخرج جميعها إلى النور، وهذه المراحل هي:

المرحلة الأولى: مرحلة التأسيس: وهي التي كان رأسها مؤسس المذهب أبو منصور الماتريدي، وكانت هذه المرحلة مدة حياة الماتريدي وحتى وفاته سنة ٣٣٣هـ.

المرحلة الثانية: مرحلة التكوين: وتشغل هذه المرحلة ما بين عام ٣٣٣هـ إلى عام ٥٠٠هـ ومن **أشهر رجال هذه المرحلة**: أبو أحمد العياض[2]، والقاضي

(١) ينظر: مقدمة كتاب التوحيد، للماتريدي، تحقيق: د. فتح الله خليف، ص٥، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية، دون تاريخ.

(٢) **أبو أحمد العياض**: هو ابن أبي نصر العياض شيخ الماتريدي، وكان زميلًا للماتريدي في حلقة واحدة، وقد تخرج على يد الماتريدي بعد وفاة والده، وقد بلغ شأنًا عظيمًا في العلم والعمل، حتى ادعى أبو حفص البخاري أن الدليل على صحة مذهب أبي حنيفة أن أبا أحمد العياض يعتقد مذهبه، روى عن الشيخ أبي القاسم الحكيم السمرقندي. ينظر: الجواهر المضية، للقرشي، (٢/ ١٩٣)، والطبقات السنية، لتقي الدين التميمي، (٢/ ١٥٨).

أبو القاسم الحكيم السمرقندي[١]، وعبد الكريم بن موسى البزدوي[٢]، وأبو اليسر البزدوي.

المرحلة الثالثة: مرحلة النضج: وكانت في القرنين السادس والسابع الهجريين، وتتميز هذه المرحلة بكثرة التأليف والتصنيف في باب العقائد، وكانت هذه المرحلة هي مرحلة التأصيل للعقيدة الماتريدية، والتوسع في دراسة المسائل الكلامية، فظهرت المصنفات الكبيرة التي تعد موسوعات كلامية، مثل كتاب: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، ومن أهم رجال هذه المرحلة: أبو المعين النسفي، وأبو إسحاق الصفار[٣]، وغيرهم[٤].

والحق أن أبا المعين النسفي يعد من أهم رجال هذه المرحلة، بل أهم رجال

---

(١) **أبو القاسم السمرقندي**: هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم، الحكيم السمرقندي: قاض حنفي، لقب بالحكيم السمرقندي لدقة كلامه انتشر ذكره بين الماتريدية، من كتبه: الصحائف الإلهية، و (السواد الأعظم في التوحيد، ورسالة في بيان أن الإيمان جزء من العمل، توفي سنة (٣٤٥هـ - ٩٥٦م). ينظر: الجواهر المضية، للقرشي، (١/ ١٣٩)، والأعلام، للزركلي، (١/ ٢٩٦).

(٢) **عبد الكريم بن موسى البزدوي**: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي: فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى (بزدة) قلعة بقرب نسف. له تصانيف، منها: (المبسوط)، و(كنز الوصول في أصول الفقه)، وهو المعروف بأصول البزدوي، توفي (٤٨٢هـ - ١٠٨٩ م). ينظر: الجواهر المضية، للقرشي، (١/ ٣٢٧)، والأعلام، للزركلي، (٤/ ٣٢٨).

(٣) **أبو إسحاق الصفار**: هو إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد، أبو إسحاق، ركن الإسلام البخاري الصفار: فقيه حنفي زاهد، يقال له: الزاهد الصفار، من أهل بخارى، ووفاته فيها. كان شديدًا في قمع السلاطين. نفاه السلطان سنجر إلى مرو. له تصانيف، منها: (كتاب السنة والجماعة) و(تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد توفي سنة (٥٣٤هـ - ١١٣٩م). ينظر: الجواهر المضية، للقرشي، (١/ ٣٥)، والفوائد البهية في طبقات الحنفية، لمحمد بن عبد الحي اللكنوي، ص٧، دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

(٤) ومن أعلام هذه المرحلة أيضًا: شرف الدين العقيلي، وجمال الدين الغزنوي، وشمس الدين السمرقندي.

المدرسة الماتريدية، فهو صاحب فكر غزير وعلم وفير، وهو يمثل درة التاج الماتريدي، ومؤلفاته هي: (واسطة العقد في المذهب الماتريدي)، وهو يمثل مرحلة النضج والاكتمال في الماتريدية؛ حيث شرح، وأضاف ونظر وناقش، وحلل الأفكار وتعامل مع الجزئيات والكليات بعقلانية وموضوعية مع استرشادٍ واعٍ وأمين للقرآن الكريم والسنة المطهرة، وقد أدى هذا بأبي المعين النسفي إلى أن يتبوأ مكانةً في الفكر الماتريدي، ومما يدل على ذلك أن كثيرًا ممن جاءوا بعده قد قاموا بتلخيص فكره كالإمام نجم الدين النسفي(١) صاحب العقائد النسفية، ونور الدين الصابوني(٢) في البداية، والخبازي(٣) في كتابه الهادي.

---

(١) **نجم الدين النسفي**: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان النسفي السمرقندي الفقيه الحنفي، الإمام الزاهد، كان إمامًا فاضلًا أصوليًّا، متكلمًا، مفسرًا، محدثًا، فقيهًا، حافظًا، نحويًّا، وقد بلغت مصنفاته قريبًا من مائة: أشهرها متن العقائد الذي شرحه سعد الدين التفتازاني، وكتاب القند في ذكر علماء سمرقند، والذي يبلغ عشرين مجلدًا، وطلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية وغيرها من الكتب، وكان يلقب بمفتي الثقلين، وكانت ولادته بنسف (٤٦١هـ-١٠٦٨م)، وتوفي بسمرقند (٥٣٧هـ-١١٤٢م). ينظر: الجواهر المضية، للقرشي، (٢/ ٦٥٧ - ٦٦٠)، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، ص٢١٩، والطبقات السنية، لتقي الدين التميمي، (٤/ ١٠)، والفوائد البهية، لعبد الحي اللكنوي، ص١٤٩، ١٥٠، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٢٢٢).

(٢) **نور الدين الصابوني**: هو أحمد بن محمود بن أبي بكر، نور الدين الصابوني البخاري، من علماء الكلام، من الحنفية. مولده ووفاته في بخارى. نسبته إلى عمل الصابون أو بيعه له: (البداية من الكفاية) في أصول الدين، اختصره من كتابه: (الكفاية في الهداية)، وله: (المنتقى في عصمة الأنبياء) توفي (٥٨٠هـ - ١١٨٤م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (١/ ٢٥٣)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ٨٧).

(٣) **جلال الدين الخبازي**: هو عمر بن محمد بن عمر الخبازي، ولقبه جلال الدين، ولد ب(خُجَنْده) من مشايخه: علاء الدين عبد العزيز البخاري، وحافظ الدين الكبير محمد البخاري، وقد تتلمذ عليه: أبو العباس أحمد بن مسعود القونوي. من مؤلفاته: الهادي في أصول الدين، والمغني في أصول الفقه، توفي سنة (٦٩١هـ). ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر القرشي، (٢/ ٦٦٩)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ٣١٥).

المرحلة الرابعة: مرحلة الانتشار، وهذه المرحلة من أزهى عصور الماتريدية، وهي القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ومن أبرز أعلامها:

* أبو البركات النسفي(١).
* وحسام الدين الصغناقي(٢).
* وصدر الشريعة المحبوبي(٣)، وغيرهم(٤).

ويلاحظ على هذه المرحلة غزارة التأليف، إلا أن معظمها كانت شروحًا على مؤلفات المتقدمين من رجال الفكر الماتريدي، فالصغناقي شرح التمهيد

---

(١) **أبو البركات النسفي**: هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين: فقيه حنفي، مفسر، من أهل إيذج (من كور أصبهان) ووفاته فيها. نسبته إلى (نسف) ببلاد السند، بين جيحون وسمرقند. له مصنفات جليلة، منها: (مدارك التنزيل) ثلاثة مجلدات، في تفسير القرآن، و(كنز الدقائق) في الفقه، و(المنار) في أصول الفقه، و(كشف الأسرار) شرح المنار، و(الوافي) في الفروع، و(الكافي) في شرح الوافي، و(المصفى) في شرح منظومة أبي حفص النسفي، في الخلاف، و(عمدة العقائد). ينظر: الجواهر المضية، للقرشي، (١/ ٢٧٠)، والدرر الكامنة، لابن حجر، (٢/ ٢٤٧)، والفوائد البهية، لعبد الحي اللكنوي، ص١٠١، والأعلام، للزركلي، (٤/ ٦٧، ٦٨).

(٢) **الصغناقي**: الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين الصغناقي: فقيه حنفي. نسبته إلى صغناق (بلدة في تركستان) له: (النهاية في شرح الهداية) ثلاث مجلدات، و(شرح التمهيد في قواعد التوحيد) و(الكافي) شرح أصول الفقه للبزدوي، و(النجاح) في الصرف. توفي في حلب (٧١١هـ - ١٣١١م). ينظر: الجواهر المضية، لعبد القادر القرشي، (١/ ٢١٢)، والفوائد البهية، لعبد الحي اللكنوي، ص٦٢، والأعلام، للزركلي، (٢/ ٢٤٧).

(٣) **صدر الشريعة**: هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري بالحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر، من علماء الحكمة والطبيعيات وأصول الفقه والدين. له كتاب: (تعديل العلوم) و(التنقيح) في أصول الفقه، وشرحه (التوضيح) و(شرح الوقاية) لجده محمود، في فقه الحنفية، و(النقاية، مختصر الوقاية) توفي (٧٤٧ هـ - ١٣٤٦م). ينظر: تاج التراجم، لابن قطلوبغا، (٢/ ١٣)، والأعلام، للزركلي، (٤/ ١٩٧).

(٤) **من أعلام هذه المرحلة**: علاء الدين البخاري، وأبي شكور السالمي، وأكمل الدين البابرتي، ودانشمند الأقشهري، وابن بقيرة المقدسي، والكمال بن الهمام.

لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، وسماه: التسديد في شرح التمهيد، وعلاء الدين البخاري[1] شرح أصول فخر الإسلام البزدوي، وسماه: كشف الأسرار، وأكمل الدين البابرتي[2] شرح وصية الإمام أبي حنيفة، والأقشهري[3] شرح عمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، وسماه: الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، وابن بقيرة المقدسي[4] شرح بحر الكلام، لأبي المعين النسفي، وسماه: غاية المرام في شرح بحر الكلام.

---

(١) **علاء الدين البخاري**: هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، عَلَاء الدِّين البُخَاري: فقيه حنفي من علماء الأصول. من أهل بخاري، له تصانيف منها: كشف الأسرار في شرح اصول البزدوي، والتحقيق في شرح المنتخب في أصول المذهب للأخسيكتي، كتاب الأفنية ذكر فيه فناء المسجد وفناء الدار وفناء مصر، وشرح الهداية في فروع الفقه الحنفي إلى باب النكاح الحسامي، توفي (٧٣٠ هـ - ١٣٣٠م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٤/ ١٣)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٥/ ٢٤٢).

(٢) **أكمل الدين البابرتي**: هو محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله بن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي: علامة بفقه الحنفية، عارف بالأدب. نسبته إلى بابرتي (قرية من أعمال دُجيل ببغداد) أو (بابرت) التابعة لأرزن الروم - أرضروم - بتركيا. رحل إلى حلب ثم إلى القاهرة. وعرض عليه القضاء مرارًا فامتنع، وتوفي بمصر (٧٨٦هـ - ١٣٨٤م) من كتبه: (شرح تلخيص الجامع الكبير للخلاطي) فقه، و (العقيدة) توحيد، و(العناية في شرح الهداية) فقه، و(شرح مشارق الأنوار) و(التقرير) على أصول البزدوي، و(شرح وصية الإمام أبي حنيفة). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٧/ ٤٢).

(٣) **الأقشهري**: هو أحمد بن أغوز دانشمند الأقشهري الرومي، الحنفي متكلم، له: كتاب شرح عمدة العقائد، لعبد الله النسفي، سماه بالانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد، توفي سنة (٨٠٠هـ). ينظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة، (٥/ ٣٢٥)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (١/ ١٦٨)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ١٠٢).

(٤) **ابن بقيرة**: هو حسن بن أبي بكر بن أحمد المقدسي، الحنفي، المشهور بابن بقيرة، ولد سنة (٧٦٠هـ) ببيت المقدس، من مصنفاته: السرور في شرح الشذور، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، توفي سنة: ٨٣٦هـ. ينظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين السخاوي، (٣/ ٩٦)، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ، وشذرات الذهب، لعبد الحي بن أحمد بن العماد، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (١١/ ١٢٤)، الطبعة الأولى: دار ابن كثير، دمشق - بيروت (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

وهذه المؤلفات وإن كان معظمها شروحًا إلا أنها أضافت للفكر الماتريدي، تحليلًا وشرحًا وبيانًا للآراء، مما كان سببًا في ثراء الفكر وتطوره.

المرحلة الخامسة[(١)]: تبدأ هذه المرحلة مع القرن العاشر الهجري والقرون التي تليه؛ حيث ساد الفكر الماتريدي، نظرًا لدعم الدولة العثمانية له؛ إذ كانت في أشد قوتها، وكانت تعتنق المذهب الحنفي في الفروع، والعقيدة الماتريدية في الأصول، ومن رجال هذه المرحلة: ابن كمال باشا[(٢)]، وكمال الدين البياضي، وملا علي القاري[(٣)].

---

(١) اعتمدت في هذه المراحل على ما ذكره الدكتور/ علي عبد الفتاح المغربي في كتابه: الفرق الكلامية الإسلامية، ص٣٣٠ - ٣٣٤، الطبعة الثانية: مكتبة وهبة - القاهرة (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، وعلى كتاب: التعريف بالماتريدية تاريخًا ومنهجًا وعقيدة (بحث مستل من مجلة قطاع أصول الدين)، د. عواد محمد عواد سالم، ص١٣٩٨ - ١٤٠٤، العدد الحادي عشر (١٤٣١هـ - ٢٠١٦م).

(٢) **ابن كمال باشا**: هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين: قاض من العلماء بالحديث ورجاله. تركي الأصل، مستعرب. قال التاجي: قلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنف فيه. تعلم في أدرنه، وولي قضاءها، ثم الإفتاء بالأستانة إلى أن مات. له تصانيف كثيرة، منها: (طبقات الفقهاء) و(طبقات المجتهدين) و(مجموعة رسائل) تشتمل على ٣٦ رسالة، ورسالة في (الكلمات العربية) نشرت في المجلد السابع من مجلة المقتبس، و(رسالة في الجبر والقدر) و(إيضاح الإصلاح) في فقه الحنفية، توفي (٩٤٠هـ - ١٥٣٤م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (١/ ١٣٣)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (١/ ٢٣٨).

(٣) **علي القاري**: علي بن (سلطان) محمد، نور الدين الملا الهروي القاري، فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره. ولد في هراه، وسكن مكة وتوفي بها، وصنف كتبًا كثيرة، منها: (تفسير القرآن) ثلاثة مجلدات، و(الأثمار الجنية في أسماء الحنفية) و(الفصول المهمة) فقه، و(بداية السالك) مناسك، و(شرح مشكاة المصابيح) و(ضوء المعالي) شرح قصيدة بدء الأمالي، في التوحيد، و(منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر) ورسالة في (الرد على ابن العربيّ في كتابه الفصوص، وعلى القائلين بالحلول والاتحاد) توفي (١٠١٤هـ - ١٦٠٦م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٥/ ١٢، ١٣)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٧/ ١٠٠).

وقد كان للمدرسة الماتريدية وجود في العصر الحديث؛ حيث ظهر ذلك جليًّا عند بعض علماء العصر الحديث أمثال: محمد زاهد الكوثري[1].

منهج الماتريدية في دراسة علم الكلام:

لقد اتسم منهج الماتريدية في دراسة علم الكلام بعدة سمات رئيسة منها:

١ – التوسط بين العقل والنقل، وتلك أهم سمة في منهج الماتريدية العقدي، فلم يتوقفوا عند ظاهر النص، ولم يخضعوا النص للعقل - كما فعل المعتزلة -، وإذا ما حدث أن اصطدم ظاهر النص مع العقل فإما أن يؤمنوا إيمانًا مطلقًا بظاهر النص ويفوضوا المراد لله تعالى، وإما أن يؤولوا النص بما يتماشى مع الدليل العقلي القطعي؛ دفعًا للتعارض والتناقض.

يقول أبو الثناء اللامشي[2]: (التمسك بظواهر المتشابهات يؤدي إلى

---

(١) **الإمام محمد زاهد** بن حسن بن علي الكوثري، الحنفي، الأصولي، المؤرخ، المتكلم، ولد في ٢٧ أو ٢٨ من شوال سنة ١٢٩٦هـ، أخذ العلم عن والده حسن بن علي الكوثري المتوفى سنة ١٣٣٩هـ، وقد تولى عدة مناصب: منها التدريس بجامع الفتح، وآخرها وكالة المشيخة الإسلامية في الدولة العثمانية، وكان الشيخ من أشد المعارضين للخلافة العثمانية حتى حكم عليه بالإعدام، فجاء إلى مصر هاربًا سنة ١٣٤١هـ دون أن يودع أهله، وقد أجازه كبار علماء عصره مثل: الشيخ/ يوسف الدجوي، والشيخ/ أحمد رافع الطهطاوي، والشيخ/ جعفر الكناني وآخرون، وقد ترك مؤلفات غزيرة منها: بلوغ الأماني في سيرة محمد بن الحسن الشيباني، والاهتمام بترجمة ابن الهمام، أقوى المسالك في رواية مالك عن أبي حنيفة وأبي حنيفة عن مالك، توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عام ١٣٧١هـ. ينظر: مقدمة كتاب: العقيدة وعلم الكلام، لمحمد زاهد الكوثري، ص١٠ وما بعدها، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية – بيروت (١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).

(٢) **أبو الثناء اللامشي**: هو الشيخ الإمام الأجل الزاهد: محمود بن زيد اللامشي، يلقب بأبي الثناء، ولد الإمام اللامشي (بلامش) من قرى (فرغانة) ببلاد ما وراء النهر، كان حنفي المذهب، ماتريدي العقيدة، له: التمهيد لقواعد التوحيد، وأصول الفقه، توفي في أوائل القرن السادس الهجري. ينظر: الجواهر المضية، للقرشي، (٢/ ١٥٧)، وكشف الظنون، لحاجي خليفة، (١/ ٨١)، والتمهيد المذكور في بداية كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ص٩ وما بعدها، الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي (١٩٩٥م).

التعارض والتناقض في حجج الله تعالى، والله تعالى حكيم لا تتناقض حججه ودلائله؛ لأن التناقض والتعارض في الحجج أمارة السفه والجهل بمآخذ الحجج ـ تعالى الله عن ذلك ـ فإما ألا نشغل بتأويلها كما هو المروي عن كثير من كبار مشايخنا ،أنهم قالوا: نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها، وإما أن يحمل كل واحد منهما على بعض ما يحتمله اللفظ، وكما هو المروي عن بعض مشايخنا أنهم قالوا: إن هذه الألفاظ تحتمل وجوهًا، فيجب حملها على وجه يوافق الدليل القطعي العقلي والآية المحكمة حتى لا يقع التناقض في حجج الله تعالى)[1].

والحق أن المعرفة ومصادرها عند الماتريدية أوسع من أن تنحصر في هذه الصفيحات[2]، إلا أنه تجدر الإشارة إلى ملامح هذه المسألة عندهم؛ إذ على أساسها يقوم البحث في مسائل علم الكلام، والاستدلال عليها، فمصادر المعرفة عند الماتريدية ثلاثة، هي: الحس، والسمع، والعقل.

يقول الماتريدي: (ثم أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما: السمع، والآخر: العقل)[3].

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٥٨، ٥٩.

(٢) قام كثير من الباحثين بتناول هذه المسألة بالدراسة، ينظر: نظرية المعرفة عند أبي إسحاق الصفار منهج وتطبيقه، د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: بحث محكم ومنشور بمجلة كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة (دراسة موضوعية نصية من خلال آراء أعلام المدرسة الماتريدية)، د. أحمد سعد الدمنهوري: الطبعة الأولى: دار النور المبين - الأردن (٢٠١٨م)، والمنهج العقدي، للإمام أبي منصور الماتريدي بين العقل والنقل، د. مروه حمود خرمة: بحث محكم ومنشور بالمجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية - جامعة آل البيت - الأردن، المجلد التاسع، العدد: الثاني (٢٠١٣م)، والأصول وعلاقتها بنظرية المعرفة عند المعتزلة، د. خالد سعد العلام: بحث بكلية الآداب، جامعة عمر المختار - ليبيا، بدون تاريخ، والمعرفة بين الماتريدي والباقلاني: دراسة مقارنة في الفكر الكلامي، د. حمدي عبد الله الشرقاوي، بحث محكم ومنشور بمجلة الدراسات العربية (كلية دار العلوم بجامعة المنيا - مصر، المجلد: الأول، العدد: الخامس عشر(٢٠٠٧م).

(٣) التوحيد، للماتريدي، ص١.

ويقول: (ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان، والأخبار، والنظر، والعيان ما يقع عليه الحواس)[1].

ويقول أبو المعين النسفي: (إن أسباب العلم وطرقه ثلاثة، أحدها: الحواس السليمة...، والثاني: خبر الصادق، والثالث: العقل)[2].

وتظهر قيمة المعرفة الحسية عند الماتريدية في أنها أصل المعارف العقلية وطريقها، ومنافذ العقل المعرفية.

يقول الماتريدي: (جعل الله التفكر سبيلًا للعقول إلى إدراك الأشياء المغيبة بالحواس الظاهرة؛ إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة، والتفكر فيها؛ لأن ما غاب عن الحواس الظاهرة لا يدركه إلا العقل، فجعل الحواس الظاهرة سبيلًا للعقول إلى إدراك المغيب عنها)[3].

وإذا ثبت أن مصادر المعرفة عند الماتريدية هي الحس، والخبر، والعقل، فهل السمع عندهم أولًا أم العقل؟

لقد أكد الماتريدي على أن العقل ناقص ومتناهٍ، ولابد له من الخبر.

يقول الماتريدي: (الأصل أن العقول أنشئت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام مناقضة عن بلوغ غاية الأمور؛ إذ هن من أجزاء العالم الذي هو بكليته متناهٍ، وأسباب الإدراك التي يدرك بها بأداء المشاعر التي تعجز عن كنه ما لا يقع عليها من الظواهر، فضلًا عما استتر منها، وإذا كان وصف ما يدرك به مبلغ الحكمة، فهي قاصرة عن الإحاطة بالحكمة الموضوعية من البشر،

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٧.
(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ١٤١، ١٤٢).
(٣) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٨/ ٨٤).

فمن رام الإحاطة بها، أو بلوغ حكمة الربوبية من غير إشارة منه، فهو يظلم العقل، ويحمِّل عليه ما يعلم عجزه عنه)(١).

والحق أن الماتريدية، يعتمدون على العقل والنقل؛ إذ يرون بعين العقل، ولكن بنور من النقل، فهم أخذوا بالسمع كله، وعرفوا حدود العقل فلم يتجاوزوها.

يقول نور الدين الصابوني: (العقل يستبد بمعرفة المعقولات، والسمع يستبد بدون العقل، وليس تفسير وجوب الإيمان بالعقل أن يستحق الثواب بفعله، والعقاب بتركه؛ إذ هما لا يعرفان إلا بالسمع، ولكن تفسيره عندنا نوع ترجيح في العقل)(٢).

ويقول الصفار: (إن العقل حجة في بابه، والسمع حجة في بابه لا يجوز تعطيل أحدهما، بل يجب العمل بكل واحد منهما في بابه)(٣).

ويقول الصفار في موضع آخر: (حاصل مذهب أهل الحق في قضايا العقول على ثلاث مراتب: واجب، وممتنع، وجائز مستوي الطرفين في الإمكان، فالواجب: نحو معرفة الله ﷻ، ووجوب شكر المنعم، واستحسان الصدق والعدل، وجميع ما جعل في العقل دلالة واستقباح أضدادها، وأما الممتنع فنحو: استحالة اجتماع المتضادات في شيء واحد في حالة واحدة، واستحالة إضافة المستحيلات إلى الله ﷻ، واستحالة وصف القديم بالحدث، وأما الجائز فهو المستوي الطرفين في الإمكان، وذلك ما يجوز أن يكون، ويجوز أن لا يكون، وهو الأمور الشرعية، وحق العقل فيه التوقف حتى يرد السمع، ثم مساعدته على

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٣٨١).
(٢) البداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني، ص٣٩٤ وما بعدها.
(٣) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٢١٤.

ما ورد، فكان العقل في نوع من العلوم متبوعًا والسمع تبعًا له، ويرد مؤكدًا له، والسمع في نوع من العلوم متبوعًا، والعقل مؤكدًا له)[1].

وهذا المنهج يشبه منهج الأشعري[2] ولا يتطابق معه، بل يبقى بينهما فرق كبير يحتفظ لكل منهما باستقلاله وتميزه؛ إذ إن منهج الماتريدية يرى أن للعقل سلطانًا كبيرًا من غير شطط أو إسراف، والأشاعرة يتقيدون بالنقل ويؤيدونه بالعقل[3]، ولعل السبب في هذا المنهج لديهم يرجع إلى أمرين:

الأول: البيئة التي نشأ فيها الماتريدية - أي: بلاد ما وراء النهر - والتي كانت مليئة بالتيارات الفكرية، فتأثروا بمناظراتهم، مما انعكس على منهجهم[4].

الثاني: أن الماتريدية يفرقون بين الإيمان بالعقائد والعلم بالعقائد، فالإيمان أساسه أدلة القرآن الهادية المرشِدة، أما العلم بالعقائد فأساسه العقل، فالنصوص هي ظواهر إرشادية يجب الإيمان بها مسبقًا، ثم يكون العلم بها بالاستدلال عليها عقلًا[5].

ويؤكد ملا علي القاري على أن الإيمان بالعقائد يجب أن يؤخذ من النقل فيقول: (ثم العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الأصل، وإن كانت مما يستقل فيه العقل)[6].

---

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٢٠٥، ٢٠٦.

(٢) **الأشعري**: تنسب إليه جماعة الأشاعرة وهو: علي بن إسماعيل بن إسحاق (٢٦٠هـ - ٣٢٤هـ) ينتمي إلى أبي موسى الأشعري تنسب إليه الطائفة الأشعرية تتلمذ على يد الجبائي، ثم انفصل عن المعتزلة له مؤلفات كثيرة من أشهرها: كتاب اللمع، والإبانة. ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (١/ ٤١١).

(٣) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ محمد أبو زهرة، ص١٦٧، ١٦٨.

(٤) ينظر: العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها، د. محمد عبد الستار نصار، ص٣٢١، الطبعة الثانية: دار الطباعة المحمدية - القاهرة (١٩٨٩م)

(٥) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ محمد أبو زهرة، ص١٧٨.

(٦) شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، تحقيق: مروان محمد الشعار، ص٤١، الطبعة الثالثة: دار=

٢- تميز منهج الماتريدية بالسمة النقدية العادلة، وذلك بعرض الآراء وتحليلها وردها إلى أصولها، والبحث عن علة الخطأ فيها، ثم نقدها ونقد الاعتراضات التي يمكن أن يعترض بها خصومهم.

ويصف أبو المعين النسفي منهج شيخه الماتريدي في جداله مع خصومه بأنه: (كالمتساهل الملقي زمام كلامه إلى خصومه ليقوده إلى مرامه ثقة منه بضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع والجدال)[١].

ومما يميز المنهج النقدي عند الماتريدية إلمامهم الكامل بأقوال مخالفيهم وبيان فسادها، وقدرتهم على إثبات تناقضها، مبتعدين عن الغموض والتعقيدات الكلامية[٢].

٣- ابتعد الماتريدية كل البعد عن الاشتغال بالجدل العقيم، والأدلة الغامضة المشوشة للعقول[٣].

٤- عدم الأخذ بأخبار الآحاد في المسائل الاعتقادية؛ لأنها مورد الآحاد، وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض، فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات، فكيف ما ورد معارضًا لدلائل العقول والنص المحكم من الكتاب[٤]؟ أما الخبر الموثوق به والموجب للعلم فهو الخبر المتواتر، أو المؤيد بالمعجزة.

=النفائس للطباعة والنشر والتوزيع (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م)، ويراجع: نظم الفرائد وجمع الفوائد، لشيخ زاده، ص٤٢، الطبعة الأولى: المطبعة الأدبية (١٣١٧هـ).

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى، (١/ ١٨٤)، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).

(٢) ينظر: جهود المدرسة الماتريدية في الرد على أهل الديانات الأخرى، د. أحمد حمدي أحمد علي، ص٥٦ - ٦٠، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣).

(٤) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٢٨٨).

يقول أبو المعين النسفي: (ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم، وإنما يوجب العلم مالا يتصور كونه كذبًا، وهو ما يتواتر من الأخبار؛ إذ كون مثله كذبًا مستحيل، وكذا ما تأيد بالبرهان المعجزي، وهو قول الرسول ﷺ، وقط لم يتمكن كذب في هذين الخبرين)[1].

٥- الالتزام بالحياد والموضوعية عند عرض أقوال مخالفيهم، ويمكن التأكد من ذلك بمطابقة ما نص عليه المعتزلة في كتبهم، بما أورده الماتريدية عن المعتزلة لنقده والرد عليه، وسيظهر ذلك من خلال البحث.

٦- النظرة الكلية للأشياء: وذلك بربط الجزئيات بالكليات، ورد المسائل المتفرعة إلى أصولها التي تجمعها، وهذا هو النظر الفلسفي الذي لا يقف عند الجزئي، ولا يفرق في المسائل الفرعية، بل يردها إلى الحقيقة التي تجمعها، ويوضح ذلك عناية الماتريدية بعلم أصول الفقه الذي يقوم على ربط المسائل الفرعية الفقهية بأصول وأحكام فقهية عامة[2].

٧- حرص الماتريدية على عرض قضايا علم الكلام بطريقة منظمة متوازنة تكشف عن حقيقة هذا العلم، والغرض الذي وضع من أجله، والغاية التي يسعى لها[3].

٨- تنوعت أساليب التصنيف عند الماتريدية، فالصفار قد صنف مسائل علم

(١) المصدر السابق، (١/ ١٤٤).

(٢) ينظر: إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، د. على عبد الفتاح المغربي، ص٣٢، الطبعة الثانية: مكتبة وهبة - القاهرة (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

(٣) ينظر: مقدمة تحقيق كتاب: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د.عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، د. نظير محمد النظير عياد، (١/ ٨٦)، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م).

الكلام تحت أسماء الله الحسنى[1]، وصدر الشريعة المحبوبي: قد جعل مسائل علم الكلام تحت فاتحة الكتاب والسبع المثاني[2]، وشمس الدين السمرقندي[3] قد قسم في كتابه المسائل إلى قسمين هما: المبادئ وجعلها في الأمور العامة، والمقاصد جعلها في مسائل علم الكلام[4].

هذه أهم سمات المنهج الماتريدي، ولقد طبق الماتريدية هذا المنهج في دراسة مسائل العقيدة؛ إذ إن المنهج لا ينفصل عن التطبيق عندهم، وسنرى من خلال البحث كيف التزم الماتريدية بتطبيقه، وخاصة المنهج النقدي في الرد على المعتزلة.

---

(١) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصَّفَّار، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م).

(٢) ينظر: شرح تعديل العلوم (القسم الثاني)، لصدر الشريعة المحبوبي، ص ١، مخطوطة بمكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية - المملكة العربية السعودية تحت رقم: ٤٤٥.

(٣) شمس الدين السمرقندي: هو محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، شمس الدين: حكيم مهندس. من كتبه: (قسطاس الميزان) في المنطق، و(شرح القسطاس) في دمشق، و(آداب البحث) و(آداب الفاضل) و(أشكال التأسيس) في الهندسة، و(الصحائف) في الكلام، و(المعارف شرح الصحائف) و(مفتاح النظر) شرح (المقدمة) في الجدل للنسفي، و(المنية والأمل في علم الجدل) و(شرح آداب البحث). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٦/ ٣٩)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (٢/ ١٠٦).

(٤) ينظر: كتاب المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، د. نظير محمد النظير عياد.

الباب الأول

جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل الإلهيات

وفيه ثلاثة فصول:

❁ **الفصل الأول: صفات الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.**

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: علاقة الذات بالصفات.

المبحث الثاني: صفة الإرادة.

المبحث الثالث: صفة الكلام.

❁ **الفصل الثاني: رؤية الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.**

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: منهج المعتزلة والماتريدية في الاستدلال على الرؤية.

المبحث الثاني: مذهب المعتزلة وأدلتهم، ونقد الماتريدية لها.

المبحث الثالث: أدلة الماتريدية، ومناقشة الاعتراضات الواردة من المعتزلة حول هذه الأدلة.

❁ الفصل الثالث: أفعال الله تعالى وأفعال العباد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الحسن والقبح عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: قضية الصلاح والأصلح عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثالث: المسائل المترتبة على القول بالوجوب على الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الرابع: أفعال العباد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

الفصل الأول

صفات الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

المبحث الأول

علاقة الذات بالصفات

تقديم:

تعد قضية الصفات الإلهية من أهم قضايا العقيدة الإسلامية، فهي تمثل الطريق الصحيح إلى معرفة الخلق بخالقهم؛ إذ لا سبيل لمعرفة الله - تعالى - إلا من خلال معرفة صفاته، غير أن البحث في هذه المسألة بحث في دقيق الكلام وجليله؛ لأن الحديث فيها مرتبط بالحديث عن الذات التي لا نعرف حقيقتها، فإذا كنا لا نعلم حقيقة ذاته - تعالى - فإن معرفة العلاقة بين ذاته وصفاته لا تكون أقل صعوبة منها، وتكمن الصعوبة في أن البحث فيها بحث عن غيب مطلق.

ولقد عبر **أبو المعين النسفي** عن هذه الصعوبة بقوله: (هذه مسألة عظيمة، كثيرة الشُّبَه، جمّة الحجج، اتَّسع فيها مجال الجدل، وفسح مكان الصيال، وكَثُر من أهل النظر، وأرباب النِّحَل في فروعها، وتوابعها النزاع والخصام)[(١)].

ولقد جدَّ علماء الكلام في بحث قضية الصفات الإلهية بحثًا عقليًا، ولم يقنعوا بالوقوف عند حد الإثبات، وإنما فرعوا عليها أحكامًا، مثل: زيادة الصفات على الذات وعدم زيادتها، وكانت هذه الأحكام مسار جدل وخلاف بين أرباب

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٣٣).

الفرق المختلفة، حتى بين الفرقة الواحدة كما فعلت المعتزلة[1]، ولعل هذا الخلاف قد ظهر؛ لأن هذه الأحكام الفرعية ليس فيها قاطع سمعي يحسم الخلاف بين هذه الفرق، وسيدور حديثنا في هذا المبحث - إن شاء الله تعالى - حول جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة في هذه المسألة متمثلًا في الأسباب التي قام عليها مذهب كل من المعتزلة والماتريدية، والأسباب التي دفعت الماتريدية إلى نقد المعتزلة، ثم بيان مذهب المعتزلة، وأدلتهم ونقد الماتريدية لشبهاتهم، ثم بيان مذهب الماتريدية وأدلتهم ونقد الماتريدية لاعتراضات المعتزلة حول هذه الأدلة.

وقبل الشروع في هذه الأمور يتحتم علينا:

- تعريف الصفة في اللغة والاصطلاح.
- بيان أقسام الصفات ليتضح لنا القدر المشترك من الصفات والمختلف فيه بين الفرق الإسلامية ليتحرر لنا محل النزاع.

تعريف الصفة في اللغة والاصطلاح.

الصفة في اللغة: جاءت بمعنى: النعت، فالصفة ترادف النعت، وأصلها وَصَفَ - على وزن فَعَلَ - حذفت فاء الكلمة (الواو) وعوض عنها بالتاء[2].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢، ١٨٣، والفائق في أصول الدين، لركن الدين خوارزمي، ص١٠٨، ١١٥.

(٢) يراجع: مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ص٣٤٠، الطبعة الخامسة: الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية - صيدا بيروت (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ولسان العرب، لابن منظور، (٩/ ٣٥٧)، وتاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، (٢٤/ ٤٦٠).

الصفة في الاصطلاح: عرفها الشريف الجرجاني[1] بأنها: (الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو: طويل وقصير وعاقل وأحمق، وغيرها، وهي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها)[2].

وقد اختلف كل من المعتزلة والماتريدية في: هل الصفة مجرد وصف الواصف؛ أي: أن لها معنى مجازيًّا، أو أن لها معنى حقيقيًّا؟

فذهب المعتزلة: إلى أنَّ الصفة مجرد وصف الواصف[3]، وهذا مما يتفق مع توجهاتهم في ضرورة إثبات التنزيهات، **بينما ذهب الماتريدية:** إلى أنَّ الصفات لها معنى حقيقي ثابت، وليس مجازيًّا، وأنَّها ليست مجرد وصف الواصف[4].

يقول أبو المعين النسفي: (لا ريب أن هذه الألفاظ من قبيل الألفاظ المشتقة عن المعاني، فإذا أطلقت على الذات يراد بها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق،

---

(١) **الجرجاني:** علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، ولد عام (٧٤٠هـ - ١٣٤٠م) فيلسوف من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو - قرب استراباد - ودرس في شيراز توفي عام (٨١٦هـ - ١٤١٣م)، له نحو خمسين مصنفًا، منها: (التعريفات) و(شرح مواقف الإيجي) و(مقاليد العلوم) و(تحقيق الكليات)، و(الكبرى والصغرى في المنطق) و(الحواشي على المطول للتفتازاني). ينظر: الأعلام، للزركلي، (١٠/ ١٢، ١٣)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٧/ ٢١٦)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ٧٢٨).

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص ١٣٣.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢ وما بعدها، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٥/ ١٦٠)، والتبصير في الدين، لأبي المظفر الأسفراييني، ص ٦٣.

(٤) لقد ذهب الأشاعرة ـ وهم الجناح الثاني لأهل السنة مع الماتريدية ـ إلى: أن الصفات لها معنى حقيقي، ولمعرفة ذلك تفصيلًا. ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر محمد ابن الطيب الباقلاني، تحقيق: المكتب العلمي للتحقيق، ص٢٤٤، ٢٤٥، الطبعة الثانية: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، و أ. علي عبد المنعم عبد الحميد، ص١٤١ وما بعدها، مطبعة السعادة، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة (١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م).

لا إثبات الذات فحسب، كما في اسم المتكلم والمتحرك والساكن وغيرها، ولو أطلقت هذه الألفاظ، ولم يرد بها إثبات المعاني لكانت ألقابًا أو أعلامًا...، وإطلاقه عليه عند عدم المعنى نوع من الهزء والسخرية)[1].

ويقول الصفار في تعريف الصفة: (هي معنى قام بالذات ينفي الاشتراك، وهذا المعنى قد يكون خِلقة كصفة البياض، والسواد، أو حِرفة كالخياطة، أو نسبة كالعربي، والعجمي، وقد يكون في الدين كالإيمان، والكفر، ومنه أُخذ اسم الوصيف؛ لأنَّه يختص بخدمة مولاه بنفي الاشتراك العارض)[2].

وبالمقارنة بين مفهوم الصفة عند كل من المعتزلة والماتريدية يتبين لنا ما يلي:

- اتفاق المعتزلة والماتريدية على إثبات صفات لله تعالى، وإنما النزاع حول فهم كل منهما لمعنى الصفة اتساقًا مع الأصول العامة لمذهبيهما.

- أن قول المعتزلة: (بنفي الضد) أدى بهم إلى إنكار وجود صفات حقيقية قديمة متميزة عن ذات الله تعالى وزائدة على ذاته، حرصًا على تنزيه الباري وخشية من القول بتعدد القدماء.

- أنَّ الماتريدية حينما يؤكدون على المعنى الحقيقي الثابت للصفة، فإنهم يتمسكون باللغة العربية، اللهم إلا إذا كانت هناك لغة أخرى تصرف لفظة الصفة

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٧١)، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، تحقيق: د.عاصم إبراهيم الكيلاني، ص٤٥، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٦٦، وأبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، د. علي عبد الفتاح المغربي، ص١٥٣.

(٢) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصَّفَّار، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ص٤٠١، ٤٠٢، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م).

إلى معنى آخر، كما أنهم بهذا أقرب إلى النص القرآني، فالصفات لو لم يكن لها معنى حقيقي، لكانت الذات مجردة من الصفات.

أقسام الصفات:

تنقسم الصفات عند جمهور المتكلمين إلى قسمين: أحدهما: صفات الذات والثاني: صفات الفعل.

أما صفات الذات: فهي المعاني التي تدل على الكمال والعظمة، فيتصف الله تعالى بها، ويستحيل أن يتصف بضدها، وهي التي تلزم الذات ولا تنفك عنها؛ ولهذا سميت صفات الذات، وهي: القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر وغيرها من الصفات.

وأما صفات الفعل: فهي الصفات التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ويوصف الله سبحانه بها وبضدها، مثل: الإحياء والإماتة والخلق، وغير ذلك من الصفات[1].

ولقد اختلف المتكلمون في بيان القاعدة التي من خلالها يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل.

فعند المعتزلة: أن ما يثبت ولا يجوز نفيه، فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم بكذا، ولم يقدر على كذا، وأما ما يجري فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل، فيقال: خُلق لفلان ولد، ولم يخلق لفلان ولد[2].

---

(١) تعليل الواجب بين المعتزلة وإمام الحرمين الجويني، بحث مرجعي، د. السيد محمد عبد الحميد، ص٥٨، الطبعة الأولى (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)، ويراجع: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، د.محمد عبد الفضيل القوصي، ص١١، ١٢.

(٢) ينظر: المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، جمع الشيخ الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: جين يوسف اليسوعي، (١/ ١٠٠ - ١٠٢)، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، بدون تاريخ، والتوحيد، للماتريدي، ص٤١، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٩٥، ٤٩٦)، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص ٦٣.

وأما عند الماتريدية[1]: فكل ما وُصف به، ولا يجوز أن يوصف بضده، فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده، فهو من صفات الفعل، كالرأفة والسخط والغضب والرحمة[2].

وقد كان لاختلاف القاعدة في وضع الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل أثر كبير لدى المعتزلة والماتريدية.

فالمعتزلة بناء على قاعدتهم بأن صفات الفعل ما يمكن أن يجري فيها النفي والإثبات، قالوا بحدوث صفتي الكلام والإرادة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥]، فقد وقع النفي والإثبات في صفة الإرادة[3].

وقال تعالى في صفة الكلام: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[النساء: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٧٧].

أما الماتريدية فقد قالوا باستحالة وصف الله تعالى بضد هاتين

---

(١) عند الأشاعرة: ما يلزم من نفيه نقيصة فهو من صفات الذات كما لو نفيت الحياة يلزم الموت، وما لا يلزم من نفيه نقيصة فهو من صفات الفعل، كما لو نفيت الإحياء أو الإماتة لم يلزم منه نقيصة. ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني، ص ٢٩٨، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص ٦٣.

(٢) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٤١، ٤٢، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥٦، وبحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص١٨٩، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧٥، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص٤٩، ٥٠، مطبعة الفاروقي - دهلي بالهند (١٣٠٩هـ)، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، تحقيق: د. عبد الله محمد إسماعيل، و د. محمد السيد شحاته، ص٣٣٧، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م)، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٦٣، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٢١.

(٣) يراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٢م٢/ ٢٨٤)، ومتشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عدنان زرزور، ص١٨٨، ١٨٩، دار التراث - القاهرة، بدون تاريخ.

الصفتين من السكوت أو الاضطرار؛ لأنه نقص؛ لذا قالوا: إن هاتين الصفتين ذاتيتان (1).

وعلى هذا التقسيم الثنائي (2) للصفات يكون الخلاف قد وقع بين المعتزلة والماتريدية حول صفات الذات، أهي عين الذات كما قالت المعتزلة؟ أم أنها ليست هي الذات ولا غير الذات كما قالت الماتريدية؟

أولًا: الأسباب التي قام عليها مذهب المعتزلة والماتريدية في علاقة الذات بالصفات:

١- الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى القول بأن الصفات عين الذات.

هناك عدة أسباب دفعت المعتزلة إلى القول بأن الصفات عين الذات ومنها:

● المحافظة على توحيد الباري تعالى وتنزيهه من أن يكون مركبًا من ذات

---

(١) يراجع في هذا ما أورده ملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر، ص٦٣، وكذا ما ذكره سراج الدين الأوشي في جامع اللآلي شرح بدء الأمالي في علم العقائد، للقاضي الشيخ محمد أحمد كنعان، ص٣٢، ٣٨، الطبعة الأولى: دار البشائر الإسلامية - بيروت (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

(٢) لقد قام متأخرو الأشاعرة بتقسيم الصفات تقسيمًا رباعيًّا على النحو التالي:

صفة نفسية: وهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد على الذات، والصفة النفسية هي صفة الوجود؛ لأن الذات لا تعلل إلا بها.

الصفات السلبية: وتسمى صفات الجلال وهي: القدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية.

صفات المعاني: وهي كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكمًا، وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، وهذا القسم هو الذي وقع النزاع فيه بين المعتزلة والأشاعرة، أهو عين الذات، أم زائد عليها؟

الصفات المعنوية: وهي صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم معللة بمعان قائمة بالذات. ينظر: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، للسكوني، (١/ ٦٧)، دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠٥ م)، وحاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد، تحقيق: محمود رأفت الجمال، ص١٢٦، ١٢٨، ١٥٣، ٢٧٧، الطبعة الأولى: المكتبة التوفيقية - القاهرة (٢٠١٣م).

وصفات؛ لأن التركيب ينافي الذات الإلهية، فلقد توهم المعتزلة أن اتصاف الباري ـ تعالى ـ بصفات قديمة يتعارض مع توحيده المطلق، فقالوا: إن الصفات عين الذات[(١)].

● أن إثبات صفات زائدة على الذات يعني: إثبات قدماء، فلو أثبتنا صفات قديمة لشاركت الباري في القدم، وهو أخص صفاته[(٢)].

● معارضة المشبهة والمجسمة، الذين عاصروا المعتزلة وعايشوهم فكريًا، فلقد شبهوا الخالق بالمخلوق، وغالوا في التشبيه والتجسيم حتى وصل بهم الحد إلى إطلاق الصفات البشرية على الله تعالى، ومما يدل على ذلك أن أصحاب مقاتل بن سليمان[(٣)]، الذي كان يعاصر واصل بن عطاء (ت١٣١هـ-٧٨٤م) شيخ المعتزلة كانوا يقولون: (إن الله جسم، وإن له جمة، وإنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت)[(٤)].

ومن هنا جاءت عبارة واصل بن عطاء: (من أثبت معنى وصفة، فقد أثبت إلهين)[(٥)] ردًا على هؤلاء.

---

(١) ابن رشد وفلسفته، د. عبد المعطي بيومي، ص١٠٨، ط:٢ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، بدون طبعة.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٩٥، ١٩٦، ٥٤٩، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٤٦.

(٣) **مقاتل بن سليمان:** مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي، أبو الحسن: من أعلام المفسرين، أصله من بلخ انتقل إلى البصرة، ودخل بغداد فحدث بها، وتوفى بالبصرة، كان متروك الحديث. من كتبه: (التفسير الكبير) جزء منه، و(نوادر التفسير) و(الرد على القدرية) و(متشابه القرآن) و(الناسخ والمنسوخ) و (الوجوه والنظائر) توفي (١٥٠ هـ - ٧٦٧ م). ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لشمس الدين أحمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، (٥/ ٢٥٥)، الطبعة الأولى: دار صادر - بيروت (١٩٩٤م)، والأعلام، للزركلي، (١٦/ ٢١٥)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (٢/ ٤٧٠).

(٤) مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، (١/ ١٢٨).

(٥) الملل والنحل، للشهرستاني، ص٥٠.

فقد رأى المعتزلة أن هدم هذه العقائد الفاسدة، لا يكون إلا بالمبالغة في التنزيه فتطور التنزيه إلى المغالاة في أصل التوحيد.

- انتشار أقوال المانوية،[1] والثنوية[2] بين طوائف المسلمين، ومجاهرتهم بها والدفاع عنها، فضلًا عما يكنه هؤلاء من عداء دفين للإسلام والمسلمين[3].

وخوفًا من انتشار هذه العقائد الفاسدة كانت المعتزلة[4] من بين الذين قاوموا هذه العقائد، ورفعوا صوت التنزيه في مقابل التشبيه[5].

- معارضة العقائد اليهودية، والنصرانية التي تجسد الإله وتصفه بصفات البشر[6].

---

(١) **المانوية**: هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام ابن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام، أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام. ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين، داركين، سميعين بصيرين، وهما مع ذلك في النفس، والصورة والفعل، والتدبير متضادان، وفي الحيز متحاذيان، تحاذي الشخص والظل. الملل والنحل، للشهرستاني، (٢/ ٤٩)، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص٣٠.

(٢) **الثنوية**: ديانة وضعية أنكرت وجود الصانع الواحد لهذا الكون، فقالت: بإلهين اثنين؛ حيث ينكرون الشر من جوهر الخير، والخير من جوهر الشر، وهذا الذي حملهم على القول باثنين. ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٣٠، ٣١.

(٣) ينظر: جهود المدرسة الماتريدية في الرد على أهل الديانات الأخرى، د. أحمد حمدي علي، ص١٧١.

(٤) تصدى القاضي عبد الجبار لنقد هؤلاء في كتاب المغني، (٥/ ٩ – ٧٠)، وأشار في كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٤١ إلى أن واصل بن عطاء قد ألف كتابًا في الرد عليهم سماه: (الألف مسألة في الرد على المانوية) مما يدل على اهتمام المعتزلة بإبطال معتقدات هذه الفرق الباطلة

(٥) ينظر: جهود المدرسة الماتريدية في الرد على أهل الديانات الأخرى، د. أحمد حمدي علي، ص١٧٢.

(٦) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، (٢/ ٢٤ وما بعدها)، والجانب الإلهي من التفكير الفلسفي، د.محمد البهي، (٢/ ٥٥٠، ٥٥١)، طبعة: مكتبة وهبة – القاهرة (١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م).

● تأثر المعتزلة ببعض الأفكار الفلسفية[1] لا سيما في قضية الصفات.

يقول الإمام الأشعري عن قول المعتزلة في الصفات: (وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة)[2]، وأشار الشهرستاني[3] إلى أن كلام المعتزلة في الصفات كان بعد مطالعة كتب الفلاسفة[4].

وتعد هذه الأسباب هي الدافع للمعتزلة إلى القول بأن الصفات عين الذات، إلا أن هذا لا يبرر لهم المبالغة في التنزيه، فلقد التزم الماتريدية بالدفاع عن الإسلام والوقوف أمام أصحاب هذه الملل، وخلَّفوا لنا ردودًا تبين فساد معتقدات هؤلاء دون إفراط أو تفريط.

٢- الأسباب التي قام عليها مذهب الماتريدية في علاقة الذات بالصفات:

● التعويل على الدليل السمعي في إثبات الصفات، وتقديم السمع على العقل في الاستدلال؛ لأنه يفيد اليقين[5].

---

(١) إن تحقيق هذه القضية وبيان وجه التأثير والتأثر بين المعتزلة والفلاسفة يحتاج إلى بحث ليس مجاله هنا، وقد ألمح الدكتور/ أحمد محمود صبحي إلى هذه القضية. ينظر: في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، د. أحمد محمود صبحي، (١/ ١٢٥)، الطبعة الخامسة: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

(٢) مقالات الإسلاميين، للأشعري، (٢/ ٣٦٣).

(٣) **الشهرستاني:** محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني: ولد عام (٤٧٩هـ- ١٠٨٦م) من فلاسفة الإسلام، كان إمامًا في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة من كتبه: (الملل والنحل)، و(نهاية الإقدام في علم الكلام) و(الإرشاد إلى عقائد العباد) و(تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام) و(مصارعات الفلاسفة) و(تاريخ الحكماء) و(المبدأ والمعاد) و(تفسير سورة يوسف) بأسلوب فلسفي و(مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار) توفي عام (٥٤٨هـ- ١١٥٣م). ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (٤/ ٢٧٣)، والأعلام، للزركلي، (٦/ ٢١٥)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (١٠/ ١٨٧).

(٤) الملل والنحل، للشهرستاني، ص٥٠.

(٥) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٣٧، وتأويلات القرآن، للماتريدي، (٤/ ١١٤)، (٧/ ١٤١)،=

- مراعاة قواعد اللغة العربية: حيث إن أصول الاشتقاق في العربية تقرر أن أسماءه تعالى مشتقة من معانٍ تقوم بذاته، وهذه المعاني صفات له.

يقول البياضي: (إن العالم والقادر وسائر الأسماء المشتقة ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى، بل معناها إثبات ما هو لازم مأخذ الاشتقاق، ولا معنى له سوى إدراك المعاني...، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب تعالى)(١).

ومن خلال ما سبق يمكننا أن نجمل الأسباب التي دفعت الماتريدية إلى نقد المعتزلة فيما يلي:

=(١٤/ ١٥٩، ١٦٠)، وأصول الدين، للبزدوي، ص٤٧، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٦٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. حبيب الله حسن أحمد، ص١٧٠، ١٧١، الطبعة الأولى: دار الطباعة المحمدية - القاهرة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٦٥، ٦٦، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص١٧٢، ١٧٣، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ٤٦، مخطوط بالهيئة المصرية للكتاب تحت رقم: ٣٧٠ علم كلام، والكفاية في الهداية في أصول الدين، نور الدين الصابوني، ص٢٠، مخطوطة بمكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض تحت رقم: ٣٥٩٢، والهادي في أصول الدين، لجلال الدين الخبازي، تحقيق: عادل ببك، ص٦٢، استانبول (٢٠٠٦م) بدون طبعة، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ص١٧٣، الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (٢٠١١م)، وشرح عقيدة الإمام الطحاوي، لسراج الدين الغزنوي، تحقيق: الشيخ حازم الكيلاني، د. محمد عبد القادر نصار، ص٥٩، الطبعة الأولى: الناشر: دار الكرز للنشر والتوزيع - القاهرة (٢٠٠٩م)، وشرح العقيدة الطحاوية، لأكمل الدين البابرتي، تحقيق: د. عارف آيتكن، ص٤٧، الطبعة الأولى: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت (٢٠٠٩م)، وإشارات المرام، للبياضي، ص١١٩، ونخبة اللآلي لشرح بدء الأمالي، لمحمد بن سليمان الريحاوي، ص١١، مكتبة الحقيقة - استانبول تركيا (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

(١) إشارات المرام، للبياضي، ص١١٩، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص٥٢. والكفاية، للصابوني، ص٢٠، والتسديد في شرح التمهيد، لحسام الدين حسين بن علي الصغناقي، ص ٣٤، ٣٥ دار المخطوطات المصرية تحت رقم: ١٣ توحيد.

● **مخالفة ظواهر النصوص القرآنية:**

فمثلًا قول الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٦]، دليل ظاهر على إثبات صفة العلم، ولو كان الأمر كما يقول المعتزلة: أنه أراد به المعلوم لكان النص غير ذلك(١).

● **مخالفة بعض قواعد اللغة العربية:**

فلو كانت الصفات عين الذات كما يدعي المعتزلة لكانت غير مفيدة للمعنى الذي وضعت له، ولما جاز إطلاقها على ذات الباري تعالى إلا بطريق اللقب، ولبطلت أكثر الأحكام المترتبة على الأسماء المشتقة، ومن أطلق الاسم وأنكر المعنى: فقد أنكر حقائق الأشياء(٢).

● **مناقضة المعتزلة لأصولهم، فبقولهم في الصفات يكونوا قد أبطلوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم.**

ويوضح **أبو المعين النسفي** ذلك فيقول: (وقد أنكر المعتزلة أن يكون الكلام معنى قائمًا بذات الله تعالى أو شيء من الصفات، بل قالوا بذات لا صفة له تحقيقًا للتوحيد، فأبطلوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم، ولو قيل: إنهم أبطلوا عدلهم بعدلهم، وتوحيدهم بتوحيدهم لكان صوابًا)(٣).

والحق إن مسألة زيادة الصفات على الذات ليست من مسائل الاعتقاد التي يترتب عليها إيمان أو كفر، واعتقاد أي رأي منها لا يلزم منه مخالفة النصوص الدالة على إثبات الصفات.

---

(١) يراجع: أصول الدين، للبزدوي، ص ٤٧، ٤٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٢.
(٢) يراجع: التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٣٤، ٣٥.
(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٨٢) بتصرف.

يقول الكلنبوي[1]: (لا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفرًا؛ لأن حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات)[2].

ثانيًا: مذهب المعتزلة:

ذهب المعتزلة: إلى أن صفات الله تعالى هي عين ذاته دون أن تقتضي أية معانٍ زائدة على الذات، فالله تعالى عالم قادر حي بذاته لا بعلمٍ وقدرة وحياة هي صفاتٌ قديمة، ومعانٍ قائمة به، خوفًا من أن يؤدي ذلك إلى التجسيم، أو القول بوجود شركاء مع الله تعالى في القدم[3].

وإذا كان المعتزلة قد أجمعوا على أن الصفات عين الذات، إلا أن عباراتهم لم تتفق، بل قد عبَّر كل منهم عن رأيه حسبما خلصت له العبارة، ولذا رأينا كل واحد منهم يختص بطرحٍ معين لهذه المسألة، لم يقنع الماتريدية بأي شيء مما قال به المعتزلة، بل تعرضوا له بالنقد التفصيلي، وسنقوم - إن شاء الله تعالى - بعرض قول كل واحد من المعتزلة على حدة، ثم نتبعه بنقد الماتريدية له، ثم بعد

(١) **الكلنبوي:** هو إسماعيل بن مصطفى بن محمود، أبو الفتح الكلنبوي الرومي، ويعرف بشيخ زاده: قاض حنفي عثماني من مؤلفاته: (حَاشِيَة على تَهْذِيب المنطق)، و(حَاشِيَة على شرح جلال)، و(حَاشِيَة على قاضي مير والكفوي)، و(رِسَالَة الْآدَاب فِي المناظرة)، توفي (١٢٠٥هـ - ١٧٩١م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (١/ ٣٢٧)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٢/ ٢٩٦)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ٢٢٢).

(٢) حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، (١/ ٣٠٠)، مطبعة خورشيد (١٣١٧هـ).

(٣) ينظر: الانتصار، لأبي الحسين الخياط، ص١١٦، ١١٧، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢، ١٨٣، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي، ص١١٥، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، بدون تاريخ، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٠٨، والكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، لتقي الدين النجراني، تحقيق: د. السيد محمد الشاهد، ص٢١٨، ٢١٩، طبعة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م).

ذلك نذكر أدلة المعتزلة العقلية، ونقد الماتريدية لها على أنها شبهًا تستوجب الرد.

رأي العلاف[1]:

ذهب أبو الهذيل العلاف: إلى أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة، وحياته ذاته، فعلم الله وقدرته وحياته هي هو لا فرق بين ذاته وصفاته[2].

والحق أن العلاف لم ينكر الصفات، ولكنه ينكر زيادتها على الذات، فهناك فرق بين هذا وذاك، فهو لم يقل عالم بذاته، وإنما قال عالم بعلم هو ذاته.

يقول الشهرستاني: (والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هي بعينها صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات)[3].

ولقد صور أبو المعين النسفي رأي العلاف بقوله: (زعم رئيسهم الأعظم

---

(١) **أبو الهذيل العلاف**: هو أبو الهذيل محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف المتكلم؛ كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس، وكان حسن الجدال قوي الحجة كثير الاستعمال للأدلة، والإلزامات. حكي أنه لقي صالح بن عبد القدوس، وقد مات له ولد وهو شديد الجزع عليه، فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لجزعك عليه وجهًا، إذ كان الإنسان عندك كالزرع. ينظر: التبصير في الدين، لأبي المظفر الأسفراييني، ص ٥٩، ووفيات الأعيان، لابن خلكان، (٤/ ٢٦٦)

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٣، والمنية والأمل، للقاضي عبدالجبار جمع: أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. عصام الدين محمد علي، ص٤٣، طبعة: دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية (١٩٨٥م)، وأبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، لعلي مصطفى الغرابي، ص٣٩، ٤٠، الطبعة الأولى: مطبعة حجازي - القاهرة (١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م).

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٥٣).

أبو الهذيل العلاف: أن قولنا: إن الله تعالى عالم إثبات للعلم، غير أنه يزعم أن علمَه ذاته، وكذا قوله في قدرته وحياته وسمعه وبصره)(١).

نقد الماتريدية للعلاف:

لقد قام الماتريدية ببيان فساد قول العلاف من وجوه وهي:

الأول: أن علمه لو كان هو ذاته لكان ذاته علمًا، فيجب أن يُعبد، وقد صرح الكعبي من المعتزلة: أن من زعم أن علم الله تعالى يعبد فهو كافر، ويستحيل أيضًا أن ذاته تكون علمًا؛ إذ قيام العلم بذاته يستحيل، وليس بجائز أن يكون علمه ذاته وذاته ليس بعلم؛ لأن هذا تصحيح المحال بالمحال؛ لأن من المحال أن يكون العلم هو الذات، والذات لا يكون علمًا، والاشتغال بتصحيح المحال فاسد(٢).

وفي هذا النقد الماتريدي إبطال لما يترتب على قول العلاف: (إن الله عالم بعلم، وعلمه ذاته)؛ إذ يترتب عليه أن ذاته تعالى تكون علمًا؛ لأنه يستحيل أن يكون العلم هو الذات، والذات لا يكون علمًا؛ إذ لو كان ذاته علمًا، لكان يستحيل قيامه بذاته؛ إذ قيام العلم بذاته مستحيل.

يقول أبو اليسر البزدوي: (قولهم: إن الله عالم بذاته، يوجب أن تكون ذاته علمًا؛ لأن العالم بلا علم كالعاقل بلا عقل، والمتحرك بلا حركة، والأبيض بلا بياض، والقاعد بلا قعود، وذلك باطل وفيه إنكار كونه عالِمًا)(٣).

الثاني: أن علمه لو كان ذاته، وقدرته ذاته، لكان علمه قدرته؛ إذ محال أن

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٧٣)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص٢١، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٦.
(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٧٤).
(٣) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥٠.

يكون علمه ذاته، وقدرته ذاته، وعلمه غير قدرته، لما فيه إثبات الذات غيرًا لنفسه، ولما فيه من إثبات المتغايرات في الأزل[١].

يقول نور الدين الصابوني: (هذا كلام فاسد، فإن العلم لو كان ذاته وقدرته ذاته، لكان علمه قدرته، وقدرته علمه، فيعلم بما به يقدر، ويقدر بما به يعلم، وإنه محال في الشاهد فكذا في الغائب، ويلزم أيضًا أن يكون كل ما هو مقدور معلوم، وكل ما هو معلوم مقدور، وذاته وصفاته معلومة، فتكون مقدورة له لا تكون معلومة له، وأفعال العباد لما كانت معلومة كانت مقدورة له، وأنتم أثبتم ذلك)[٢].

فالصابوني يُلزم العلاف بفساد قوله، وأنه يلزم من قول العلاف: (أن علمه قدرته وقدرته ذاته) أن يكون علمه قدرته، وقدرته علمه، وإذا لزم هذا لزم أن يكون الله تعالى عالِمًا بما به يقدر، وقادرًا بما به يعلم، وهذا محال في الشاهد فكذا في الغائب، ويلزم أيضًا أن تكون ذات الله تعالى مقدورًا له، لكونه معلومًا له، أو يخرج من أن يكون معلومًا له، لاستحالة كونه مقدورًا له، وكلا القولين كفر، وأفعال العباد ينبغي أن تكون مقدورة لله لكونها معلومة له، وهو بهذا يخالف مذهبه في خلق أفعال العباد، وبهذا يكون مناقضًا في قوله.

الثالث: أن علم الله لو كان هو الذات، والذات هو الحي، الباقي، القادر، السميع.... لكان العلم هو الموصوف بهذا كله، وكذا القدرة والحياة والبقاء والسمع والبصر، وهذا خروج عن قضية العقول[٣].

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٧٤، ٣٧٥).
(٢) الكفاية، للصابوني، ص ٢١.
(٣) تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٧٦)، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٨٠، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، ص٥٣، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م).

مذهب النظَّام[١]:

ذهب النظام من المعتزلة إلى نفي الصفات الزائدة على الذات، والقائمة به سبحانه، وإثبات الصفة لله تعالى عند النظام، إثبات لذاته تعالى، ومن ناحية أخرى نفي لضد هذه الصفة عنه سبحانه، كما أن الصفات تختلف لاختلاف ما ينفى عن الله تعالى من وجوه النقص، فعنده أن معنى عالم ليس بمعنى قادر، ولا معنى عالم معنى حي[٢].

يقول نور الدين الصابوني: (قال النظام: قولنا: الله عالم إثبات للذات ونفي للجهل)[٣].

(١) **النظام:** هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام. توفي (٢٣١هـ - ٨٤٥م) تتلمذ على أبي الهذيل العلاف من مؤلفاته: (الرد على الثنوية)، و(العالم الجزء)، قال عنه الجاحظ: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك). تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت: (النظامية) نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام، وفيها تكفير له وتضليل. أما شهرته بالنظام فأشياعه يقولون: إنها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون: إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. ينظر: الأعلام، للزركلي، (١/ ٤٣).

(٢) مقالات الإسلاميين، للأشعري، (٢/ ٤٨٧)، ويراجع: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لمحمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٨١، مطبعة: لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، بدون تاريخ، ومسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل، د. عبد العزيز سيف النصر، (١/ ٢١٧، ٢١٨)، الطبعة الأولى: مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة (١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م).

(٣) الكفاية، للصابوني، ص ٢١، ويراجع: أصول الدين، للبزدوي، ص٥٠، وتبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٧٦)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٧٣، ٧٤.

نقد الماتريدية للنظام:

لقد انتقد الماتريدية قول النظام لعدة أمور:

الأول: أن الاسم إما أن يطلق على الله بطريق الحقيقة أو بطريق اللقب، فإن كان بطريق الحقيقة فهو بينة في ثبوت العلم؛ ثم انتفاء الجهل من ضروراته، وإن استعمل بطريق اللقب فهو لا يقتضي نفي الجهل، فإن قال: هذا الاسم ما وضع إلا لنفي الجهل فهو أفسد من الأول، فإن أهل اللغة وضعوا الأسماء المشتقة من المعاني؛ لإثبات تلك المعاني لا لنفي أضدادها، وانتفاء الضد من ضرورة ذلك المعنى(١).

فهذا النقد فيه رد من الماتريدية على قول النظام الذي يفسر صفة العلم بأنها تعني إثبات ذات الله تعالى ونفي الجهل عنه؛ فالله تعالى ليس بعالم على الحقيقة، بل يعني أنه ليس بجاهل، وهو بهذا يتناقض، فالعلم إذا أطلق على الله بطريق الحقيقة فقد ثبتت له صفة العلم سبحانه، وإذا أطلق على الله بطريق اللقب فهو لا يدل إلا على ذاته تعالى، ولا يقتضي نفي الجهل، وإن قال: إن العلم ما وضع إلا لنفي الجهل، وما وضع لإثبات معنى فهذا منه تجاهل؛ لأن أهل اللغة وضعوا الأسماء المشتقة من المعاني لإثباتها أولًا، أما نفي الضد فهو من ضرورات ذلك المعنى.

الثاني: إذا كان ثبوت العلم عند النظام محال كثبوت الجهل، وأراد بتسميته عالِمًا نفي الجهل المحال عليه تعالى فهلا سماه ﷻ جاهلًا، وأراد به نفي العلم، فلا فرق بينهما عنده.

يقول أبو المعين النسفي: (يقال له: لما كان ثبوت العلم للباري جل وعلا محالًا كثبوت الجهل، ثم قلت: بأنه عالم وأردت به نفي الجهل الذي يستحيل

---

(١) الكفاية، للصابوني، ص ٢١، ويراجع: تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٧٦، ٣٧٧).

ثبوته له، فهلا قلت: إنه جاهل وأردت به نفي العلم الذي يستحيل ثبوته له؟ إذ لا فرق بينهما عندك؛ لأن استحالة ثبوت العلم لله تعالى كاستحالة ثبوت الجهل عندك، فالقول بجواز أحدهما يوجب القول بجواز الآخر)[1].

رأي أبو علي الجبائي[2]:

يرى أبو علي الجبائي أن الله تعالى يستحق الصفات لذاته، دون معنى زائد على الذات، فالباري تعالى عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته وهكذا، بمعنى أن كون الله عالمًا لا يقتضي ثبوت صفة العلم له، وإنما هو عالم أو قادر بمقتضى ذاته.

يقول القاضي عبد الجبار: (عند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرًا عالِمًا حيًّا موجودًا لذاته)[3].

ويقول أبو المعين النسفي: (ذهب الجبائي إلى أن قولنا: عالم إثبات لذات موصوفة بكونه عالِمًا؛ أي عالم لنفسه)[4].

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٧٧)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص٢١، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٧٣، ٧٤.

(٢) **الجبائي**: محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: ولد عام (٢٣٥هـ - ٨٤٩م) من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة (الجبائية)، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب، نسبته إلى جبى (من قرى البصرة) اشتهر في البصرة، دفن بجبي (٣٠٣هـ - ٩١٦م)، له (تفسير) حافل مطول، رد عليه الأشعري. ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (٤/ ٢٦٧)، والأعلام، للزركلي، (٦/ ٢٥٦).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢، ويراجع: الكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص٢١٧.

(٤) تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٧٨).

نقد الماتريدية لأبي علي الجبائي.

لقد أجاب أبو المعين النسفي على الجبائي قائلًا: (أتعنون بقولكم: إن العالِم إثبات لذات موصوفة بكونه عالِمًا بوصف خاص؟ فإن عنيتم هذا، فنقول: هل الوصف الخاص معنى وراء الذات، أم هو راجع إلى الذات؟ فإن قالوا: هو معنى وراء الذات، فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق، وإن قالوا: هو إثبات معنى غير أن ذلك المعنى راجع إلى عين الذات، فقد رجعوا إلى مذهب أبي الهذيل، وقد أبوه وتركوه لوقوفهم على ما أبطلنا به مذهبه)[1].

وفي هذا النص يبدو الإمام النسفي وكأنه يحاور الجبائي ومن يقول برأيه حتى لا يبقى للشبه أثر يذكر، فإذا كان الجبائي يعني برأيه أن الله تعالى ذات مجردة عن الصفات فهذا فاسد، وإن كان يعني أنه ذات موصوفة بوصف معين، فهل هذا الوصف راجع إلى الذات أم هو معنى وراء الذات؟ فإن كان فهو يعود إلى ما أنكره من مذهب العلاف، وإن كان الثاني ناقض نفسه، وقال بما يقول به النسفي من أن الصفات غير الذات.

---

(١) تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٧٨، ٣٨٢).

رأي أبي هاشم الجبائي[١] وأصحابه:

انفرد أبو هاشم الجبائي عن غيره من المعتزلة بمذهب في الصفات، يسمى بالأحوال[٢].

(١) أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران ابن أبان مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه المتكلم المشهور العالم ابن العالم؛ كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، وكان له ولد يسمى أبا علي، وكان عاميًا لا يعرف شيئًا، فدخل يومًا على الصاحب بن عباد، فظنه عالِمًا فأكرمه ورفع مرتبته، ثم سأله عن مسألة، فقال: لا أعرف نصف العلم، فقال له الصاحب، صدقت يا ولدي، إلا أن أباك تقدم بالنصف الآخر، وكانت ولادة أبي هاشم سنة سبع وأربعين ومائتين. وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة ببغداد، ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي. ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (٣/ ١٨٣).

(٢) يُعد أبو هاشم الجبائي أول من قال بالأحوال، لكن يبدو أنه تأثر بنظرية المعاني عند معمر، حيث يرى معمر بن عباد (ت٢٢٠هـ): أن الجسم إذا تحرك فإنما يتحرك لمعنى هو الحركة لولاه لم يكن بأن يكون متحركًا أولى من غيره، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك، وكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركة للمتحرك، لم تكن بأن تكون حركة له أولى منها أن تكون حركة لغيره وذلك المعنى، وليس للمعاني كل ولا جميع، وإنها تحدث في وقت واحد، وكذلك القول في السواد والبياض، وفي أنه سواد لجسم دون غيره، وفي أنه بياض لجسم دون غيره، وكذلك القول في مخالفة السواد والبياض، وكذلك القول في سائر الأجناس والأعراض عندهم، وأن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلابد من إثبات معانٍ لا كل لها، وكذلك القول في الحي والميت إذا أثبتناه حيًا وميتًا، فلابد من إثبات معان لا نهاية لها حلت فيه؛ لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى، وذلك المعنى لمعنى، ثم كذلك لا إلى غاية، وقد تمسك معمر وتبعه أبو هاشم في القول بالمعاني. الانتصار، لأبي الحسين الخياط، ص٨١، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٩٦، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متوية النجراني، تحقيق: د.سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون، ص٤٣٢ وما بعدها، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، بدون تاريخ، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١١٤، والكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص١٢٣، ١٢٤، وقد نقضت هذه النظرية من داخل المذهب الاعتزالي ذاته؛ إذ يرى المعتزلة أن الجسم إنما يجب تحريكه بحسب دواعينا، =

يقول تقي الدين النجراني[1]: (اعلم أن شيوخ المتكلمين -رحمهم الله- إلى زمن الشيخ أبي هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات والأحوال ولا على نفيها إلى أن صرح بإثباتها أبو هاشم)[2].

ولعل القول بالحال: محاولة من أبي هاشم في أن يتفادى الاعتراضات التي وجهت إلى رأي أبيه وغيره من المعتزلة في تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصفات، فهو قد وافقهم القول في إثبات صفات لله تعالى، وخالفهم في تعليل وصف الذات بتلك الصفات، فعنده أن ذات الله تعالى تستحق صفات لأحوال تكون عليها.

يقول القاضي عبد الجبار: (عند شيخنا أبو هاشم يستحقها لما عليه هو في ذاته)[3].

=وعلى حسب قدرنا على طريقة واحدة، ولا دليل لما زاد على ذلك، ومن هنا قالوا بنفي المعاني التي أثبتها معمر والشيخ أبو هاشم، ويستدلون على ذلك بأن القادر منا لو كان يفعل لمعنى يوجب أن يعلم بهذا المعنى إما جملة أو تفصيلًا؛ لأن حقيقة القادر هو الذي يستوي – من حيث كونه قادرًا – أن يفعل أو أن لا يفعل، وأن يفعل هذا الفعل أو ضده، ولابد من أن يترجح عنده اختيار أحدهما بالداعي، وإذا دعاه الداعي وصار قاصدًا فلا بد أن يكون عالِمًا به، لكن القادر لا يعلم بهذه المعاني التي يقول بها معمر، بل لا يخطر بباله ذلك أبدًا، ومن هنا وجب نفيها. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٨/ ٣)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٣٧، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣، ورسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، للحاكم الجشمي، تحقيق: حسين المدرسي، ص٧٥، دار المنتخب العربي – القاهرة (١٤١٥هـ – ١٩٩٥م)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١١٤ وما بعدها، والكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص١٢٣ وما بعدها.

(١) **تقي الدين النجراني**، (٦٠٣ – ٦٦٥ هـ) (١٢٠٧ – ١٢٦٧م) هو عطية بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد النجراني، من علماء المعتزلة، من مؤلفاته: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء. ينظر: معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، (٦/ ٢٨٧).

(٢) الكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص٢١٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢، ويراجع: المحيط بالتكليف، للقاضي=

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (قال شيوخنا أبو هاشم وأصحابه: إنه يوصف ذاته بهذه الصفات؛ لأجل اختصاصه بأحوال: فيوصف بأنه قادر؛ لأنه مختص بحالة لولاها لما صح الفعل منه؛ ولهذا وصف بأنه عالم، وكذا هذا في كونه حيًّا وموجودًا)[1].

والمتأمل فيما يقوله أبو هاشم يجد أنه يركز على أن الحال التي تكون عليها الذات، ليست هي الذات، فلابد من التمييز بين الذات وبين حال تكون عليها الذات، فمعنى أن الله قادر (لما هو عليه في ذاته) هو أن الله تعالى ذو حالة لولاها لما صح منه الفعل، وبهذا وصف بأنه قادر، كما أن أبا هاشم لا يعني بهذه الحالة أنها صفة في الذات، بل هي ملازمة لها لا تتحقق إلا بتحققها، وخشية أن يُتهم أبو هاشم بأنه يقول برأي خصومه من الصفاتية القائلين بإثبات صفات زائدة على الذات، ويكون بذلك خارجًا على ما أجمع عليه المعتزلة، حاول أن يثبت فرقًا بين الرأيين، فقال: (إن الأحوال ليست موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة)[2].

ولقد عبر الماتريدية عن رأي أبي هاشم في الصفات من ذلك ما ذكره **نور الدين الصابوني؛ حيث يقول**: (قال أبو هاشم: قولنا: الله عالم إثبات للذات، ولحالة يمتاز بها عن ذات ليس بعالم، وتلك الحالة لا هي موجودة ولا هي معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ولا مذكورة؛ ولأنه لو كان عالِمًا لذاته لاشترك فيه الذوات، ولو كان عالِمًا لمعنى لاشترك فيه المعاني)[3].

=عبد الجبار، ص١٠٦، والمنية والأمل، للقاضي عبد الجبار، ص٢١٧، والمجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (١/ ١٠٥).

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٠٨.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٨٢)، ويراجع: نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص١٣٣.

(٣) الكفاية، للصابوني، (١/ ٣٨٢، ٣٨٣).

نقد الماتريدية لأحوال أبي هاشم:

لم يرض الماتريدية بأحوال أبي هاشم بل قاموا بنقدها من عدة وجوه:

الأول: معارضته بمثل قوله، فإذا كان أبو هاشم يقول: (لو كان عالِمًا لذات لاشترك فيه الذوات، ولو كان عالِمًا لمعنى لاشترك فيه المعاني) يقال له: وأيضًا لو كان عالِمًا بحال لاشترك فيه الأحوال.

يقول أبو المعين النسفي: (خذ من خصمك مثل ما أعطيته، والتزم منه مثل ما التزمته، فإنه يقابلك ويقول لك: لو ألزمني إذا جعلته عالِمًا لذاته أن أقول: باشتراك الذوات، أو إذا جعلته عالِمًا لمعنى أن يشترك فيه المعاني، يلزمك إذا جعلته عالِمًا بحال أن تشترك فيه الأحوال، فيصير عالِمًا بالحال التي يصير بها قادرًا)[1].

الثاني: إن كلام أبي هاشم في الحال يجعله متناقضًا في قوله، فكيف يقول: إنه لا يوصف بوجودٍ ولا عدمٍ، ثم يجعل الحال هنا؟ وأنى له العلم بهذه الحال التي قال: إنها لا توصف؟

يقول نور الدين الصابوني: (يقال له: هذه الحالة راجعة إلى الذات، أم هي معنى وراء الذات، فإن قلت: عين الذات، فقد التحقت بسلفك، وإن قلت: معنى وراء الذات، فقد وقعت فيما احترزت عنه، ولم ينفعك التلفظ بالحالة، ومن العجيب أنك قلت: ليست بمعلومة ولا مذكورة، فكيف علمتها وقد ذكرتها؟)[2].

الثالث: إذا كان الحال عند أبي هاشم في الشاهد من مقتضيات العلم، وكذا في كل صفة من صفاته تعالى، واتصاف الذات بكونه عالِمًا من مقتضيات الحال، فهو بين أمرين: **إما** أن يسوي بين الشاهد والغائب، فلا تثبت الحال إلا بإثبات

(١) تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٨٤)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ٢٢.
(٢) الكفاية، للصابوني، ص ٢٢ بتصرف، ويراجع: تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٨٤، ٣٨٥).

ما يقتضيها وهو العلم، كما لا يثبت العلم إلا بإثبات ما يقتضيه وهو الحال، فيصير موافقًا لأهل السنة في إثبات الصفة، **وأما** إذا لم يسوى بين الشاهد والغائب فيثبت الحال بدون ما يقتضيها، فيصير مناقضًا **من وجهين: أحدهما**: أنه لم يثبت كونه عالِمًا بدون ما يقتضيه وهو الحال، ويثبت الحال بدون ما يقتضيها وهذا تناقض، **والثاني**: أنه لم يجوِّز إثبات الحال التي بها يصير الذات متكلمًا ومريدًا في الغائب بدون ما يقتضيها، وهو الكلام والإرادة تسوية بين الشاهد والغائب، فلا يجوز أيضًا إثبات الحال التي بها يصير الذات عالِمًا، والحال التي بها بصيرًا قادرًا، إلا بإثبات ما يقتضيها، وإلا فالفرق وليس له إلى الفرق سبيل[1].

هذا عرض لآراء أهم شخصيات المعتزلة في علاقة الذات بالصفات، وهم متفقون على أن الصفات عين الذات محافظة منهم على التنزيه، وأول من قال بأن الصفات عين الذات هو واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) حيث ذهب إلى: أن الله تعالى قادر حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة بذاته سبحانه؛ لأن من يثبت معنى زائدًا على ذاته تعالى، أو يثبت صفة قديمة مع الله تعالى يكون مشركًا[2]، وهذه المقالة في بدئها كانت غير نضيجة[3]، ثم تطورت بعد وفاة واصل بن عطاء بسبب الصعوبات التي واجهتها؛ لأن القول بعينية الصفات للذات تعطيل للصفات؛ لذا جاء العلاف من بعده وقال: إن الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، لكن هذا القول من العلاف قد واجهته اعتراضات المعتزلة أنفسهم؛ حيث انتقده **القاضي عبد الجبار بقوله: (**ألا ترى أن من يقول: **إن الله عالم بعلمٍ لا يقول إن ذلك العلم هو ذاته)**[4].

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٨٥، ٣٨٦)، والكفاية، للصابوني، ص٢٢.

(٢) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ص٥٠.

(٣) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(٤) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٣.

ثم جاء بعد ذلك النظام، وقال: إن معنى قولي: عالم إثبات للذات ونفي الجهل عنه؟ ومعنى قولي قادر إثبات ذاته، ونفي العجز عنه، لكن ما قال به النظام مخالف لقواعد اللغة[1].

ثم جاء الجبائي ورأى أن الباري عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، فابتهج كثير من المعتزلة بعبارة الجبائي، وقالوا: إن هذا ما كان يقصده أبو الهذيل العلاف إلا أن العبارة لم تخلص له)[2]، غير أن هذا الرأي لم يسلم من النقد، فجاء أبو هاشم الجبائي بالأحوال ظنًا منه بهذا الحل المبتكر، أن القضية قد حُسمت، لكنه لم يسلم هو الآخر من النقد.

ويمكننا أن نلاحظ على ما سبق عدة أمور:

١. أن الماتريدية لم يكتفوا في هذه المسألة ببيان وجهة نظرهم فحسب، بل قاموا بالرد على المعتزلة، مما يدل على أصالة المنهج النقدي عندهم، وعدم اقتصارهم على تقرير المسائل.

٢. لم يكتف الماتريدية بالرد الإجمالي على المعتزلة، بل تناولوا المعتزلة فردًا فردًا، والرد على كل شبهة على حدة حتى لا يبقى للخصم دليل يذكر.

٣. لم يتجن الماتريدية على أعلام المعتزلة، بل عرضوا شبهاتهم بإنصاف، فترى الواحد منهم يعبر عن رأي المعتزلة وكأنه يعبر عن دليل له.

أدلة المعتزلة ونقد الماتريدية لها

لقد استند المعتزلة في بيان مذهبهم إلى شبه عقلية متعددة منها ما يلي:

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٣٧٧)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ٢١، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٧٣، ٧٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٣.

الشبهة الأولى:

ذهب المعتزلة إلى أن إثبات صفات زائدة على الذات يعني: إثبات قدماء، فلو أثبتنا صفات قديمة لشاركت الباري في القدم، وهو أخص صفاته، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات، وهذا يؤدي إلى أن الصفات آلهة، ومن ثم يبطل القول بوجود صفات زائدة على الذات، ويثبت نقيضه وهو أنه ليس له تعالى صفات زائدة على ذاته.

يقول القاضي عبد الجبار: (لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديمًا، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلًا لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالِمًا لذاته، قادرًا لذاته، وجب في هذه المعاني مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلًا لهذه المعاني؛ لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلًا لصاحبه، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها)(١).

وقد عبر الماتريدية عن هذه الشبهة بدقة تامة كما صورها المعتزلة.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إننا لو قلنا: بالصفات لله تعالى صرنا قائلين بالقدماء، أو صرنا قائلين بأن الله تعالى محل الحوادث؛ لأن الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فهو القول بالقدماء، وإن كانت حادثة يصير الله تعالى محلًا لحلول الحوادث)(٢).

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٩٥، ١٩٦، ٥٤٩.

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٤٦.

ويقول البياضي: (الصفات الزائدة إما أن تكون حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الأزل عن العلم، والقدرة، والحياة، وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار، أو بشرائط حادثة لا بداية لها، وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بالإجماع)[(١)].

فالبزدوي والبياضي قد عبرا عن شبهة المعتزلة أصدق تعبير؛ لأن هذه الشبهة هي العمدة لدى المعتزلة في نفيهم لزيادة الصفات على الذات كما يقول البياضي[(٢)]، ومن ثم فقد اهتم الماتريدية بإبطال هذه الشبهة.

نقد الماتريدية لهذه الشبهة:

قام الماتريدية بنقد ما قاله المعتزلة بأن إثبات الصفات وإثبات قدمها يؤدي إلى تعدد القدماء، ولم يُسلموا للمعتزلة قولهم: بأن هناك تغايرًا بين الذات والصفات، كما لم يسلموا بالتغاير بين الصفات بعضها البعض.

يقول نور الدين الصابوني: (الصفات عندنا ليست بأغيار للذات، بل نقول كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات، وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها؛ لأن ما هو حد الغيرية لم يوجد؛ لأن حد الغيرية أن يتصور

---

(١) إشارات المرام، للبياضي، ص١٢٣، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٠٠ - ٤١٢)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٧١، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٢٦٦، ٢٦٧، والكفاية، للصابوني، ص ٢٢، والبداية، للصابوني، ص٢٣٣، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٠٩، ١١٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٧١، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٣٦، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ١٠، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم: ٢٠٨ أصول الدين، وشرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٥٤، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص ٢٣، مكتبة الإسكوريال، مدريد - أسبانيا تحت رقم: ١٤٦٩، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، للمقدسي، ص٣٥٠.

(٢) ينظر: إشارات المرام، للبياضي، ص١٢٣.

وجود أحدهما مع عدم الآخر، وذات الله لا يتصور مع عدم العلم، وكذا العلم لا يتصور مع الذات، فلم يكن علمه غير ذاته، وكذا ليس هو عين الذات، كالواحد من العشرة ليس هو عين العشرة ولا غيرها؛ لانعدام حد المغايرة، فإن العشرة لا يتصور بدون الواحد، والواحد الذي هو عشر العشرة لا يتصور بدون العشرة، فلم يكن عين العشرة)[1].

ومن خلال هذا النص يتضح رفض الماتريدية لانطباق الحد المذكور للغيرين على الذات والصفات؛ لأنه لا يمكن تصور ذات الله تعالى بدون العلم وغيره من الصفات، وبالتالي فليس هناك تغاير بين الذات والصفات، كما يرفض الماتريدية انطباق حد الغيرين على الصفات بعضها مع البعض، ومن ثم فالقول بتعدد القدماء باطل، ويثبت لنا قديمًا واحدًا وهو الله تعالى، ويضرب الصابوني مثالًا على انعدام المغايرة بين الذات والصفات بالواحد من العشرة، ليس عين العشرة ولا غيرها، وهذا المثال مذكور في أغلب كتب الماتريدية لدرجة أنهم قاموا بتفصيله، ورد الاعتراضات التي قد ترد عليه من الخصوم.

يقول دانشمند الأقشهري: (صفاته تعالى لا عين ذاته ولا غير ذاته، كالواحد من العشرة فإن الواحد لا عين العشرة ولا غيرها، أما أنه لا عينها فظاهر؛ لأن العشرة مركبة من الوحدات، والواحد جزء والجزء ليس عين الكل، وأما أنها

(١) الكفاية، للصابوني، ص٢٢، ويراجع: أصول الدين، للبزدوي، ص٤٦، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، ص٤١٢ - ٤٢٠، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٧١، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٦٧، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٠٩، ١١٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٧١، ٧٢، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٣٦، وشرح المقصد في أصول الدين، للبابرتي، ص ١٠، وشرح العقائد النسفية، لنجم الدين النسفي، ص٥٤، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص ٢٣، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، للمقدسي، ص٣٥٠، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٢٣.

لا غيره؛ فلامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر؛ لأن العشرة لا توجد بدون الواحد، والواحد أيضًا لا يوجد بدون العشرة، فوجود العشرة يوجب وجود الواحد، وعدمها يوجب عدمه وكذا بالعكس)[1].

فالأقشهري قد قام بشرح المثال مبينًا أن الواحد ليس عين العشرة؛ لأن العشرة مركبة من وحدات، وكل واحد من هذه الوحدات جزء من العشرة، والجزء ليس عين الكل، كما أن الواحد ليس غير العشرة؛ لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر، ولاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة، أو بقائها بدونه؛ إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده.

ولقد قام الصغناقي بفرض الاعتراضات التي قد ترد على هذا المثال، ورد عليها حتى يسلم لهم ولا يبقى معه أي شك.

يقول الصغناقي: (فإن قيل: الواحد ليس عين العشرة ولا غيرها لكن جزؤها، فإلحاق المتنازع بهذا المثال يقتضي الجزئية في صفات الرب - تعالى عن ذلك، قلت: كاف التشبيه لا تقتضي العموم، فلا تثبت المشابهة في جميع الأوصاف، بل تثبت فيما شبهه به كقولك: زيد كالأسد)[2].

فهذه اللمحة اللغوية تدل على تمكن الصغناقي من الدليل، فهو يرد على اعتراض قد يرد على هذا المثال مفاده: أنه إذ كان الواحد جزء العشرة، وطُبق هذا المثال على نفي التغاير بين الذات والصفات، فإن الصفات أيضًا جزء من الذات، وهذا نقص لا يجوز على الله تعالى، ثم يدفع الصغناقي هذا الاعتراض: بأن التشبيه بهذا المثال لا يقتضي العموم في صفات الله تعالى، بل يثبت المشابهة فيما شبهه به فقط.

---

(١) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٢٣.
(٢) التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٣٧.

وبهذا يكون كل من الصغناقي والأقشهري قد قدما إضافة للمذهب الماتريدي بالشرح والتحليل دون ترديد الدليل عن مشايخهم المتقدمين، بل أضافا ما يلزم من إضافة لغوية أو منطقية لهذا الدليل.

اعتراض ودفعه.

هناك اعتراض ذكره الماتريدية في كتبهم، وقال به: (جعفر بن حرب[1]: ت٢٣٦هـ)[2] من المعتزلة، وهو أن ما لم يكن عين الذات ولا غيره يكون بعضه كالواحد من العشرة، واليد من الآدمي[3].

وقد أجاب الماتريدية عن هذا الاعتراض.

بأن هذا كلام فاسد؛ لأن البعض ما كان بعضًا؛ لأنه ليس بشيء ولا غيره، بل لأنه جزء وتركب الكل منه ومن غيره، ولم يوجد هذا المعنى في الصفة، فكما لم تكن الصفة غيره لانعدام حد الغيريين، ولم تكن ذاته للاستحالة، ولم تكن بعضه لانعدام حد البعض[4].

---

(١) جعفر بن حرب، (١٧٧هـ - ٧٩٣م) جعفر بن حرب الهمداني، البغدادي، المعتزلي، متكلم، درس الكلام بالبصرة على أبي الهذيل العلاف، وكان له اختصاص بالواثق من كتبه: الإيضاح، الأصول الخمسة التي بني عليها الإسلام، والمسترشد، توفي (٢٣٦هـ - ٨٥٠م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٢/ ١٢٣)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٣/ ١٣٦).

(٢) هذا الاعتراض لم يقل به أحد من المتكلمين إلا جعفر بن حرب، وخالفه فيه جميع إخوانه من المعتزلة، وعدوا هذا من جهالاته؛ ولذا أورده الماتريدية بصيغة (لا يقال) أي: أن هذا اعتراض غير وارد، وهذا يدل على أمانتهم في النقل عن الخصوم، وعلى تمكنهم من أدلتهم. ينظر: تبصرة الأدلة: لأبي المعين النسفي، ص٥٧.

(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤١٤، ٤١٥)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص٢٢.

(٤) تبصرة الأدلة، لابي المعين النسفي، (١/ ٤٢٠)، ويراجع: أصول الدين، للبزدوي، ص٤٦، ٤٧، والكفاية، للصابوني، ص ٢٣، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٧٢، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٣٧، وشرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٥٧.

وفي هذا الرد يبين الماتريدية أن علة الجزئية تركب الكل من الأجزاء لا كون الصفة ليست عين الذات ولا غيره، وهذا المعنى مستحيل في الصفة مع الذات، فليست الصفة عين الذات، لاستحالة حد العينية، ولا غير الذات لاستحالة حد الغيرية، ولا بعض الذات لاستحالة حد البعضية.

اعتراض ونقده:

اعترض المعتزلة: بأن التغاير بين الجواهر والأعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه؛ لاستحالة خلو الجواهر عن الأعراض، ووجود الأعراض بدون جواهر[(١)].

أجاب الماتريدية: بأن كل جوهر معين يستحيل وجوده مع عدم عرض معين، بل ينعدم العرض لا محالة؛ لاستحالة بقائه ويبقى الجوهر، فكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجود الحد[(٢)].

وأما الجواب عن قول المعتزلة: بأن إثبات صفات زائدة على الذات، يؤدي إلى تعدد القدماء سواء كان في الذات أو الصفات، وهو كفر بالإجماع وهو كقول النصارى، فالله تعالى قد حكم بكفرهم؛ لإثباتهم الأقانيم بالصفات التي هي الوجود والعلم والحياة[(٣)].

يقول أكمل الدين البابرتي: (فإن قيل: القول بالقدماء كفر، سواء كان في الذات أو الصفات، ألا يرى أن الله تعالى أكفر النصارى بإثباتهم الأقانيم بالصفات

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤١٢، ٤١٩).

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤١٩)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، لوحه ٢٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٨١، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٣٧، وشرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٥٦.

(٣) ينظر المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (١/ ١٧٥).

التي هي الوجود والعلم والحياة، فالجواب: أن النصارى وإن سموا ما أثبتوه من الأقانيم بالصفات لكنهم قالوا: بكونها ذوات في الحقيقة؛ لأنهم قالوا: بانتقال أقنوم الكلمة أعني العلم إلى بدن عيسى والمستقبل بالانتقال هو الذات)[1].

وقد أحسن الصابوني حينما قال: (إذا ثبت أن الصفات ليست بأغيار للذات لم يلزم القول بالقدماء على تقدير إثبات الصفات، بل نقول: الله تعالى قديم بصفاته، ولا نقر القول بأن في الأزل قدماء؛ لئلا يسبق القول إلى وهم السامع أن كل قديم قائم بذاته، أو نقول: القديم القائم بذاته واحد لا شريك له، وصفاته قديمة على معنى لا ابتداء لوجودها، وليس في هذا ما ينافي التوحيد، على أنا لا نحتاج إلى بيان حد المغايرة، بل حاجتنا إلى إثبات صفة الكمال، وقد أثبتنا ذلك - بحمد الله ومنه -، وإنما الخصم يعارضنا بأن في إثبات الصفات المغايرة وأنه منافٍ للتوحيد، ونحن ننكر ذلك، فهو المحتاج إلى بيان حد المغايرة لا نحن)[2].

فالصابوني يلفت الأنظار إلى أن الذي ألجأ الماتريدية إلى بيان حد المغايرة هو الخصم حين زعم أن إثبات الصفات يؤدي إلى التغاير بين الله تعالى وصفاته، وقبل ذلك ينزه ساحة الماتريدية عن لزوم القول بتعدد القدماء في الأزل، فالهدف هو إثبات الصفات لله تعالى فقط، وليس في هذا ما ينافي التوحيد.

الشبهة الثانية:

ذهب المعتزلة: إلى أن الله عالم بذاته لا بصفة علم زائدة على ذاته؛ لأنه لو كان عالِمًا بعلم، وتعلق علمه بالمعلوم حسب تعلق علومنا به لكان علمه تعالى مثل علمنا وهذا باطل.

(١) شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ١٠.
(٢) الكفاية، للصابوني، ص ٢٣.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنه تعالى لو كان عالِمًا بعلم، لوجب في علمه أن يكون مثلًا لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلًا لعلمه تعالى، والذي يدل عليه: هو أنه تعالى إذا كان عالِمًا بعلمٍ لابد في ذلك العلم من أن يكون متعلقًا بما تعلق به علمنا وهذا يقتضي تماثلهما؛ لأن العلمين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كانا متماثلين، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما جميعًا، والشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين)[1].

وقد عبر الماتريدية عن هذه الشبهة كأنهم يعبرون عن دليل لهم.

يقول الخبازي: (علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم حسب تعلق علومنا به، كان علمه مثلًا لعلومنا؛ لأن كل واحد من العلمين يسد مسد الآخر، بخلاف تعلق علومنا بالمعلوم، وتعلق ذاته به؛ لأن تعلق علومنا بالمعلوم تعلق المعلوم، وتعلق ذاته تعلق العالمين)[2].

تلك شبهة المعتزلة الثانية في نفي زيادة الصفات على الذات؛ حيث جاء الدليل متمثلًا في صفة العلم - فكثيرًا ما يستدلون بها في كتبهم -، والشبهة تتحدث عن خلط المعتزلة بين الصفة وتعلقها، فإذا كان التعلق حادثًا فالموصوف وصفته كذلك.

ولقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة: بأن المماثلة إذا لم تثبت بمجرد التعلق بطلت الشبهة؛ إذ علمه تعالى لا يساوي علمنا إلا في التعلق بمعلوم واحد،

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٠١، ويراجع: المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (١/ ١٧٧، ١٨٠)، وتحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشمي، ص٩٧.

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٥، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٢٥)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص١٧٠، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٨.

وإذا ثبتت المماثلة بمجرد التعلق، فقد سوينا بين ذات الله تعالى وعلمنا في التعلق، فينبغي أن يكون ذاته مثلًا لعلومنا وهذا محال، وإذا لم تثبت المماثلة بين ذاته وعلمنا مع المساواة في التعلق، فكذا بين علمه وعلمنا، فتعلق علمه بجميع المعلومات على التفصيل، وليس كذلك علم الإنسان.

يقول أبو المعين النسفي ردًا على قائل هذه الشبهة[1]: (وهذا منه جهل: إما جهل بما يوجب المماثلة، أو تمويه على ضعف قومه، وبيان ذلك: أنا نقول له أكانت المماثلة ثابتة بمجرد التعلق أم لم تكن؟ فإن لم تكن المماثلة ثابتة بمجرد التعلق كان كلامه فاسدًا ظاهر الفساد؛ إذ لا مساواة بين علومنا وبين علم الباري إلا من حيث التعلق بالمعلوم، وإن كانت ثابتة بمجرد التعلق، فقد ساوى ذات الله تعالى على - زعمهم - علومنا في التعلق بالمعلوم، فإن ذاته تعلق بالمعلوم، وهو كون زيد في الدار كما تعلق به علمنا، فينبغي أن تكون ذاته مثلًا لعلومنا، ويستحيل حينئذ أن يكون ذاته قديمًا مع كون علمنا محدثًا، وإن لم يكن ذاته محدثًا مع مساواته علمنا في التعلق بالمعلوم لا يكون علمه محدثًا أيضًا، فإن تعلق بالمعلوم كما تعلق علومنا، ويظهر أن لا مماثله تثبت بهذا)[2].

وينفي الماتريدية قول المعتزلة: (تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين) واصفين هذا الكلام بأنه لا طائل تحته على حد عبارة العقيلي[3] والخبازي[4]،

---

(١) ذكر أبو المعين النسفي في التبصرة أن قائل هذه الشبهة من المعتزلة هو: محمد علي الطيب المشهور بأبي الحسين البصري أحد أئمة المعتزلة المتوفى سنة ٤٣٦هـ. ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٢٣).

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٢٥، ٤٢٦)، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص١٧١، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٩.

(٣) ينظر: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٨.

(٤) ينظر الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٩.

وأنه كلام فارغ عن المعنى لا طائل تحته ولا محصول له على حد عبارة أبي المعين النسفي[(١)].

يقول الخبازي: (وقوله: (تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين) كلام لا طائل تحته؛ لأن تعلق ذاته بالمعلوم إن لم يكن تعلقًا يصير المعلوم به معلومًا لم يصر الذات به عالِمًا، وإن كان تعلقًا يصير الذات به عالِمًا، فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم لا غير)[(٢)].

فالخبازي ينفي مقولة المعتزلة: (إن تعلق ذات الله تعالى بالمعلوم كتعلق غيره)؛ إذ كل تعلق لا يصير الذات به عالِمًا، لا يفيد اتصاف الذات به عالِمًا، فليس هناك إلا حالة واحدة يصير الذات به عالِمًا، وهو تعلق العلم بالمعلوم لا غير.

الشبهة الثالثة:

ذهب المعتزلة: إلى أن الله تعالى لو كان له علم زائد على ذاته، فإن لم يكن يعلم علمه فهو محال، وإن علمه فإما أن يعلمه بذاته وهو المدعى، وإما أن يعلمه بعلم آخر، وهنا يلزم التسلسل، وإما أن يعلم العلم بنفس العلم، وهنا يكون العلم والمعلوم واحد وهو محال[(٣)].

يقول الخبازي: (إن الله تعالى لو كان له علم، فإن لم يعلم علمه فهو محال، وإن علمه فإن علم بذاته فهو المدعي، وإن كان يعلمه بعلم آخر لزم التسلسل،

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٢٦).

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٩، ويراجع تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٢٦، ٤٢٧)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٨، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٢٨، ١٢٩.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٠٢.

وإن علم العلم بنفس العلم ففيه جعل العلم والمعلوم واحدًا، ولما جاز وجود معلوم بنفسه، لم لا يجوز عالم بنفسه؟ كذا لما جاز كون معلوم بعلم هو نفسه لِم لا يجوز عالم بعلم هو نفسه)[1].

تلك شبهة أخرى للمعتزلة في نفي زيادة الصفات على الذات، وإثبات أنها عين الذات عبَّر عنها الخبازي، فهم يفرضون فروضًا غير مسلمة عندهم، ثم يبطلون بعضها ليبقى فرضًا واحدًا يثبتون به صحة دعواهم.

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة، وإجابتهم تتجلى في استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد.

يقول شرف الدين العقيلي: (إن الله تعالى عالم بعلم؛ إذ علمه شامل للمعلومات، وعلمه معلوم، ولا استحالة في كون المعلوم معلومًا بعلم هو نفسه؛ إذ في الشاهد كل من علم شيئًا علم علمه بنفس ذلك العلم؛ إذ لو علم علمه بعلم آخر لجاز انعدام الثاني، فيكون الرجل عالِمًا ولا علم له وأنه محال، وإنما المستحيل أن يعلم بما ليس بعلم، وهو الذات كما تزعم عامة المعتزلة، أو يعلم بعلم هو ذاته ولا تكون ذاته علمًا، كما قال أبو الهذيل)[2].

فالعقيلي يبطل شبهة المعتزلة عن طريق قياس الغائب على الشاهد، فلا استحالة في أن يعلم الله تعالى علمه بنفسه، ففي الشاهد من يعلم شيئًا فإنما يعلمه بنفسه، وإنما المحال ما تقول به المعتزلة من أن الله تعالى يعلم بما ليس علم وهو ذاته، أو يعلم بعلم هو ذاته، ولا تكون ذاته علمًا كما يقول العلاف.

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٦، ويراجع الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٩.
(٢) الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ٤٩، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٧٠.

الشبهة الرابعة:

ذهب المعتزلة: إلى أنه لو فرضنا وجود علم الباري في محل علمنا ينتفيان جميعًا بالجهل، وإذا انتفى كلا العلمين بالجهل ثبت أنهما مثلًا؛ لأن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين، ومن ثم يلزم أننا نعلم بالمعنى الذي يعلم به الباري تعالى، وفي ذلك استحالة قدمه؛ لأننا نعلم بعلم محدث أو مشاركتنا، له تعالى في القدم وكلاهما محال[1].

يقول أبو المعين النسفي معبرًا عن هذه الشبهة ناسبًا إياها إلى أبي الحسين البصري: (لو فرضنا وجود ما يسمونه علم الباري ﷻ أن زيدًا في الدار، ثم طرأ على ذلك المحل اعتقاد بأن زيدًا ليس في الدار لنفاهما جميعًا؛ لأنه لو نفى أحدهما دون الآخر لاجتمع في قلب الإنسان العلم بأن زيدًا في الدار، والجهل بأن زيدًا في الدار على حد واحد، وإذا انتفى كلا العلمين بالجهل ثبت أنهما مثلان؛ لأن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين، ألا ترى أن السواد لا ينفي البياض والحموضة، لما كان البياض والحموضة مختلفين غير ضدين، وينفي البياضين عن المحل الواحد؛ لأن البياضين مثلان، فقد لزمهم أن يكون المعنى الذي زعموا أنه يوجب كون الباري ﷻ عالمًا مثل المعنى الذي يوجب كوننا عالمين، وفي ذلك استحالة قدمه مع كون علومنا محدثة؛ لأن المثلين يستحيل أن يكون أحدهما قديمًا والآخر محدثًا، وذلك أنه إذا كان أحدهما مثلًا للآخر وجب لأحدهما من القدم ما وجب للآخر، وهذا كلامه حكيته بلفظه، وهو ممن يزعم المعتزلة أن علوم سلفهم انتهت إليه)[2].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٠٨، ٢٠٩، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص٩٤، ٩٥.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٢٤، ٤٢٥).

فالنسفي يعبر عن قول أبي الحسين البصري، وهو أنه لو فرضنا وجود علم الباري - أي صفة العلم لله تعالى - في محل علمنا، لانتفى كلًا منهما بالجهل، وبهذا يثبت أنهما مثلان، وإذا ثبت أنهما مثلان، فإما أنه تعالى يعلم بعلم محدث كما نحن نعلم، أو نعلم نحن بعلم قديم كما يعلم الله تعالى، وكلا الأمرين محال، ومن ثم يجب نفي صفة العلم فهو عالم بنفسه.

وقد أثبت الماتريدية خطأ هذه الشبهة من وجوه:

أحدها: أن وجود صفة الله تعالى في محل علمنا محال، كما أن فرض ذات الباري في محل علمنا محال، ثم لو ركبنا هذا المحال كما ركبتم وقلنا: لو فرضنا ذات الباري في محل علمنا، ثم وجد فيه الجهل بأن زيدًا في الدار انتفيا جميعًا؛ لأن العلم إنما ينتفي بالجهل؛ لأنه تعلق يصير المتعلق به معلومًا، فكذا الذات عندكم فتنقلب النكتة عليكم.

والثاني: أن وجود علم الباري في محل علمنا غير متصور؛ لأنه لو وجد في محل علمنا لكان علمًا لنا لا علمًا له؛ لأن ما وجد في محل يكون صفة لذلك المحل لا غير، كما في السواد والبياض والحركة والسكون[1].

والثالث: أن المتضادات يجوز أن تنتفي عن المحل بشيء واحد، فإن بوجود البياض ينتفي عن المحل الحمرة، والصفرة، والخضرة ولا مماثلة بينها.

والرابع: المشاركة بين العِلمين إن تحققت باعتبار التعلق بمعلوم واحد بجهة واحدة، لكن اختلفا في نفس التعلق، فإن تعلق علمنا بالمعلوم بكسبنا أو بمحض تخليق الباري، ولا كذلك علمه، وكذا المتعلقان مختلفان، فإن علمنا عرض

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٢٧، ٤٢٨)، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٩، ٧٠.

مستحيل البقاء غير شامل للمعلومات ضروري أو مكتسب، فلم تثبت المماثلة في نفس التعلق، ولا في نفس العلم، فكيف تثبت المماثلة بين العلمين[1].

فالماتريدية ينتقدون تلك الشبهة كلمة كلمة، فمحال وجود ذات الباري أو صفته في محل علمنا، وإذا وجد علم الباري في محل علمنا، فهو علمنا لا علمه، كما أن المتضادات يجوز أن تنتفي عن المحل بشيء واحد، ولا مماثلة بين العلمين، فثم اختلاف في التعلقين وكذا في العلمين.

وبعد بيان شبه المعتزلة ونقد الماتريدية لها، نقوم بعرض رأي الماتريدية في علاقة الذات بالصفات، والاعتراضات التي أوردها المعتزلة حول المسألة، ثم بيان جهود الماتريدية في نقد هذه الاعتراضات والدفاع عن رأيهم.

ثالثًا: مذهب الماتريدية:

ذهب الماتريدية: إلى إثبات الصفات، واعتبارها أزلية قائمة بذاته تعالى، كما قرروا أنها لا هي الذات ولا غير الذات، وعبروا عن ذلك بقولهم: **(لا هي هو ولا هي غيره)**.

يقول الإمام أبو حنيفة كما نقل عنه البياضي من كتاب الوصية: (لا هو: أي ليست الصفة عين الذات في المفهوم، ولا غيره أي لا ينفك عنه في الخارج)[2].

وعبارة الإمام أبي حنيفة (لا هو ولا غيره) قد تلقفها رجال الماتريدية من بعده، ورددوها في كتبهم، حيث عبروا عن رأيهم في الصفات بهذه العبارة.

يقول أبو المعين النسفي: (الله تعالى بجميع صفاته وأسمائه واحد، وبجميع

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٧٠، ويراجع: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٢٨، ٤٢٩)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص١٧١، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٢، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٧٣، ١٧٤.

(٢) إشارات المرام، للبياضي، ص١١٨.

صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل، وصفات الله تعالى وأسماؤه **لا هو ولا غيره** كالواحد من العشرة؛ ولأنا لو قلنا: بأن هذه الصفات هي الله تعالى يؤدي إلى أن يكون إلهين اثنين، والله تعالى واحد لا شريك له، ولو قلنا: بأن هذه الصفات هي غير الله تعالى لكانت هذه الصفات محدثه، وهذا لا يجوز)[1].

فالإمام النسفي دقيق في تعبيره؛ حيث إنه في هذا النص يثبت أن الله تعالى ذات واحدة لها صفات قديمة، ليست هذه الصفات هي ذاته تعالى، بل هي قائمة به حتى لا يلزم القول بتعدد الآلهة تبعًا لتعدد القدماء، كما أن صفاته تعالى ليست غير ذاته؛ لأن مغايرة الصفات للذات تعني حدوثها، وهذا لا يجوز عليه سبحانه.

ويقول نور الدين الصابوني: (كل صفة من صفات الله تعالى لا هي عين الذات ولا غير الذات، وكذا في كل صفة من صفاته مع صفة أخرى لا هي عينها ولا غيرها؛ لأن حد الغيرين موجودان يُقدر عدم أحدهما مع وجود الآخر، وذا لا يتصور في صفات الله تعالى مع ذاته، ولا في كل صفة مع صفة أخرى فلا يكونان غيرين، كالواحد من العشرة)[2].

---

(١) بحر الكلام في أصول الدين لأبي المعين النسفي، ص١٨٩، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٦٦، ٣٦٧، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٧١،١٧٢.

(٢) البداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني، ص٢٣٤، ويراجع: شرح الفقه الأكبر، للماتريدي، ص٣٢، وأصول الدين، للبزدوي، ص٤٥،٤٦، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧٠، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٠٩،١١٠، وجامع اللآلئ شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ محمد أحمد كنعان، ص٣٢، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، د. نظير محمد النظير عياد، (٢/ ١٠٤٦،١٠٤٧)، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٨٠، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٣٦، وشرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٥٤، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، للمقدسي: ٣٤٩،٣٥٠، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٥٠،٥١، وضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري، ص٣٢، ٣٣، الطبعة الأولى: دار البيروني - دمشق (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).

أدلة الماتريدية على مذهبهم في زيادة الصفات على الذات:

استدل الماتريدية في إثبات الصفات لله تعالى، وأنها ليست هي الذات وليست غير الذات، بل هي زائدة على الذات بالسمع والعقل، إلا أنهم قدموا السمع على العقل.

أ- الأدلة السمعية:

قال تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾[البقرة: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة:٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[النساء: ١٦٦]، وقال تعالى: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾[هود: ١٤]، وقال تعالى: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[فصلت: ١٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ﴾[المنافقون: ٨].

وجه استدلال الماتريدية بهذه الآيات:

استدل الماتريدية بهذه الآيات التي لا تحتمل التأويل: على أن الله تعالى صفات ثابتة في كتابه، كالعلم والقوة والقدرة والعزة، ولا يجوز نفي ما أثبته الله تعالى لنفسه(١).

يقول أبو المعين النسفي: (فالله تعالى أثبت لنفسه العلم والقوة، والمعتزلة

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٤/ ١١٤)، (٧/ ١٤١)، (١٤/ ١٥٩، ١٦٠)، وأصول الدين، للبزدوي، ص٤٧، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٦٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٧٠، ١٧١، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٦٥، ٦٦، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص١٧٢، ١٧٣، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٦، والكفاية، للصابوني، ص٢٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٢، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٧٣، وشرح العقيدة الطحاوية، لسراج الدين الغزنوي، ص٥٩، وشرح العقيدة الطحاوية، للبابرتي، ص٤٧، وإشارات المرام، للبياضي، ص١١٩، ونخبة اللآلي لشرح بدء الأمالي، لمحمد بن سليمان الريحاوي، ص١١.

يأبون ذلك، فإذًا هم على زعمهم أعلم بالله تعالى من الله تعالى بنفسه، وهذا مما لا يخفى فساده)(١).

شبه للمعتزلة حول استدلال الماتريدية بهذه الآيات:

الشبهة الأولى:

ذهب المعتزلة: إلى أن المراد من العلم في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾[البقرة: ٢٥٥]، هو المعلوم وليس صفة العلم.

يقول القاضي عبد الجبار: (المراد بذلك المعلومات، ولذلك قال: ﴿إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[البقرة: ٢٥٥]، فأدخل فيه ما يدل على التبعيض، وذلك لا يتأتى إلا في المعلومات)(٢).

وقد أجاب الماتريدية: بأن الآية صريحة في إثبات صفة العلم؛ لأن العلم إذا أطلق أفاد الصفة دون الموصوف.

يقول الماتريدي: (هذا رد على المعتزلة؛ لأنهم لا يصفونه بالعلم، وقد أخبر أن له العلم)(٣).

ويقول أبو اليسر البزدوي: (العلم متى أطلق؛ يراد به الصفة دون الموصوف)(٤).

فالماتريدية يردون نقد المعتزلة لاستدلالهم بهذه الآية على إثبات صفة العلم.

والباحث يخالف ما ذهب إليه الماتريدية من الاستدلال بقول الله تعالى:

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٦٧).

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٥١، ويراجع: الكشاف، للزمخشري، (١/ ٢٥٤).

(٣) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ١٥٧).

(٤) أصول الدين، للبزدوي، ص٤٨. ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٢، ٦٣.

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾[البقرة: ٢٥٥]، على إثبات صفة العلم لله تعالى وذلك لعدة أسباب:

الأول: أن كلمة ﴿مِّنْ﴾ تفيد التبعيض، وقد دخلت على العلم، ولو أريد هنا صفة العلم، لزم التبعيض في صفاته تعالى، وهذا محال.

الثاني: أن لفظ الشيء لا يتصور من العلم، وإنما يتصور من المعلوم.

الثالث: أن قوله تعالى: ﴿بِمَا شَآءَ﴾ لا يأتي في العلم وإنما في المعلوم.

الرابع: أن سياق الآيات يدل على أن المراد هنا المعلوم، والمعنى: أن الله تعالى عالم بكل المعلومات، والخلق لا يعلمون منها إلا القليل(١).

يؤكد هذا: أن صدر الإسلام البزدوي قد رجع عن هذا الدليل في نهاية كلامه في هذا المقام؛ **حيث يقول**: (إلا أن الظاهر: أن المراد منه المعلوم؛ فإنه قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾، والشيء لا يتصور من العلم، وإنما يتصور من المعلوم)(٢).

وتلك دلالة من البزدوي على عدم الإصرار على رأيه إذا ما بان له عدم وجاهته، وعلى عدم المكابرة في معارضة خصمه، وعلى النقد الذاتي للمدرسة الماتريدية، وهذا من صور الموضوعية في الفكر الماتريدي.

الشبهة الثانية:

ذهب المعتزلة: إلى أن المراد بقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[النساء: ١٦٦]، أنزله وهو عالم به؛ أي: معلوم لديه، إذًا فهذه الآية لا تدل على إثبات صفة العلم.

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي، (٧/ ١٢).

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٤٨.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (معنى قوله: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ أي: أنزله وهو عالم به)[1].

ويقول الزمخشري: (أنزله وهو عالم به، ورقيب عليه، حافظ له من الشياطين برصد من الملائكة)[2].

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة: بأن ظاهر الآية يفيد أن العلم صفة لله تعالى، وقول المعتزلة: (بأن المراد هنا المعلوم) فيه خروج عن الظاهر بدون دليل، فالعلم متى أطلق يفهم منه الصفة وليس الموصوف، فلو قالوا الإنزال لا يكون بالعلم، ومن ثم يكون المراد بالعلم في الآية: المعلوم، يكون الجواب أنزله وعلمه محيط.

يقول صدر الإسلام البزدوي: (﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ هذا دليل ظاهر، وقولهم: أراد به المعلوم؛ لأن الإنزال لا يكون بالعلم، فنقول معناه: أنزله وعلمه محيط)[3].

ويقول أبو البركات النسفي: (﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ أي أنزله وهو عالم بأنك أهل لإنزاله إليه، وأنك مبلغه، أو أنزله بما علم من مصالح العباد، وفيه نفي قول المعتزلة في إنكار الصفات، فإنه أثبت لنفسه العلم)[4].

الشبهة الثالثة:

ذهب المعتزلة: إلى أن المراد بقوله تعالى ﴿ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ [الذاريات:٥٨]،

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١١٢.
(٢) الكشاف، للزمخشري، (١/ ٥٢٧).
(٣) أصول الدين، للبزدوي، ص٤٨.
(٤) تفسير النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٣٨٢)، طبعة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، ويراجع: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود، (٢/ ٢٥٧)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.

ليس إثبات قوة لله تعالى؛ لأن ذلك يقتضي أن يوصف بالمتانة التي هي الصلابة، وذلك من صفات الأجسام.

يقول القاضي عبد الجبار في تفسيره لهذه الآية: (فالمراد به وصفه بالاقتدار على الأمور لا أن المراد إثبات قوة له ـ تعالى الله عن الحاجة علوًّا كبيرًا ـ، ولو كان المراد ظاهره؛ لوجب مع قوته أن يوصف بالمتانة التي هي الصلابة، وذلك من صفات الأجسام)(1).

وقد أجاب الماتريدية: بأن هناك فرقًا بين القوتين، فالقوة التي توصف بالمتانة هي القوة الجسمية، أما في الصفات، فإنه يراد بها أن الصفة قائمة به تعالى.

يقول أبو اليسر البزدوي: (قولهم: إن المراد من قوله: ﴿ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ أي: مالك القوة كما يقال: ذو مال، فنقول في الأجسام هكذا، أما في الصفات فإنه يراد به أن الصفة قائمة به، فإنه إذا قيل: فلان ذو علم يكون العلم قائمًا به، وكذلك إذا قيل: فلان ذو شدة تكون الشدة قائمة به، وأنه صفته كذا وكذا)(2).

فالبزدوي: ينتقد تأويل المعتزلة للآية الكريمة، فمعنى الآية: أن صفة القوة؛ أي: القدرة ثابتة لله تعالى، وليس كما يدعي المعتزلة من أن الله مالك القوة؛ لأن قولهم لا يتصور إلا في الأجسام، أما في الصفات فلا يتصور فيها ذلك، ويستدل البزدوي على ذلك بشهادة أهل اللغة، فلو قيل: فلان ذو مال لم يكن له معنى إلا أنه مالكه، أما لو قلنا: إنه ذو علم فلا يفهم منه أنه مالكه، بل يكون معناه أن العلم قائم به، وكذلك القوة والقدرة صفة لله، فهل نقول إنه مالكها؟!

(1) تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٣٥٤، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١١٢.

(2) أصول الدين، للبزدوي، ص٤٨، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٤/ ١٥٩، ١٦٠). ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات النسفي، (٣/ ٣٨١).

ب- الأدلة العقلية:

استدل الماتريدية على مذهبهم في زيادة الصفات على ذاته تعالى بأدلة عقلية منها:

الدليل الأول: قياس الغائب على الشاهد:

يرى الماتريدية أن إثبات صفات لله تعالى يتأتى من اعتبار الغائب بالشاهد، فالغائب هو أحكام الباري تعالى القديم التي لا نعلمها، والشاهد هو أحكام الحوادث التي نعلمها، والجمع بين أحكام الحوادث وأحكام الباري تعالى القديم لا يصح إلا بجامع عقلي، وعلة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه، والجامع: هو العلة، والحد، والشرط، والدليل، فإن العلة واحدة، والشرط لا يختلف غائبًا وشاهدًا، فعلة كون الشيء عالِمًا في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب، وحد العالِم في الشاهد من قام به العلم، فكذا حده في الغائب، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله، أي: ثبوت ما منه الاشتقاق، فكذا شرطه فيمن غاب عنا[1].

يقول أبو اليسر البزدوي: (والدليل المعقول: أن في الشاهد الأفعال العجيبة كما دلت على كون الفاعل عالِمًا دلت على علمه، فكذا في الغائب لما دلت الأفعال العجيبة على كونه عالِمًا تكون دالة على علمه أيضًا)[2].

ويقول أبو المعين النسفي: (إذا رأينا في الشاهد دوران كونه عالِمًا مع العلم وجودًا وعدمًا، وطردًا وعكسًا، ورأينا أن إضافة كونه عالِمًا إلى غير العلم مستحيل، فوجبت التسوية في ذلك بين الشاهد والغائب، فتجويز عالم في الغائب

---

(١) ينظر: تعليل الواجب بين المعتزلة وإمام الحرمين، بحث مرجعي، د. السيد محمد عبد الحميد، ص٧٢، ٧٣، بكلية أصول الدين بالزقازيق (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).

(٢) أصول الدين، للبزدوي، ص٤٨.

لا علم له، كتجويز علم لذات لا يكون به عالِمًا، أو كتجويز متحرك في الغائب لا حركة له، أو أسود لا سواد له)[1].

والماتريدية حين يستخدمون قياس الغائب على الشاهد[2]، يشترطون وجود جامع مشترك بين الغائب والشاهد، بحيث لو غاب هذا الجامع فلا عبرة به في الاستشهاد، فلا يطرد القياس إلا مع وجود الجامع، فالعالِم يحكم به على الغائب؛ لأنه مطرد بين الشاهد والغائب، والحركة تمتنع على الغائب لعدم وجود الجامع بين الشاهد والغائب.

يقول البزدوي: (المتحرك لما لم يكن متحركًا إلا بالحركة في الشاهد، قضينا به على الغائب بمثله إذا كان متحركًا، فكذا في حق العالِم لما كان العالِم في الشاهد عالِمًا بالعلم، فكذا يجب أن نقضي على الغائب بكونه عالِمًا بالعلم)[3].

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٨٧، ٣٨٨)، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص٤٦، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص ٦٦، والكفاية، للصابوني، ص ٢٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٢، ٦٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٧٥، ١٧٦، وإشارات المرام، للبياضي، ص١١٩، وحاشية الكلنبوي على جلال الدين الدواني في شرح العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، (١/ ٢٧٣).

(٢) يجدر بنا أن نشير: إلى أن هذا الدليل قد اعترض عليه سيف الدين الآمدي: بأنه لا يصلح للاستدلال به إلا في العمليات؛ لعدم إفادته اليقين في المطالب الكلامية، فالأمور العملية يكفي الظن فيها، أما العقائد فلابد فيها من اليقين؛ ولذا فإن هذا الدليل صلح في الفقهيات. ينظر: أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، (١/ ٢٧٠)، الطبعة الرابعة: دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة (١٤٢٣هـ - ٢٠١٢م) وقد أجاب الكلنبوي عن هذا الاعتراض بقوله، (وأما القدح بأن القياس لا يفيد اليقين فيدفعه ما ذكره أهل الأصول من أن القياس بعلة منصوصة في المقيس عليه يفيد العلم القطعي؛ إذ لما كان علة عالمية الشاهد وقادريته مثلًا هي علمه وقدرته لا ريب، كان في حكم القياس بعلة منصوصة؛ إذ الاحتياج إلى التنصيص في الأدلة النقلية لتعيين العلة قطعًا). حاشية الكلنبوي على جلال الدين الدواني في شرح العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، (١/ ٢٧٣).

(٣) أصول الدين، للبزدوي، ص٤٩.

اعتراض للمعتزلة ونقده:

اعترض المعتزلة[1] على هذا الدليل بقولهم: (كل موجود في الشاهد محدث، وكل محدث موجود، ومع ذلك فالغائب موجود وليس بمحدث)[2].

وقد أجاب النسفي عن هذا الاعتراض بقوله: (هذه مغالطة، فإن كونه محدثًا لا يدور مع كونه موجودًا، فإن المحدث حقيقة ما يتعلق به الإحداث، وهو ما يتعلق به في أول حالة الوجود لا في حالة البقاء؛ لاستحالة إحداث الموجود، فإذًا هو في حالة البقاء موجود وليس بمحدث، إلا باعتبار إبقاء اسم ما كان لا على الحقيقة، والثاني: أنه ما كان محدثًا؛ لأنه موجود بل لوجوده ابتداء، فلم يستحل إضافة كونه محدثًا إلى غير الوجود، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه في الوجهين جميعًا)[3].

الدليل الثاني: دليل المحدثات[4] على الصفات.

وهذا الدليل يتلخص في: أن الذي ينظر إلى هذ العالم الفسيح بكل ما فيه يرى

---

(١) لقد ذكر أبو المعين النسفي عدة اعتراضات للمعتزلة حول هذا الدليل وأجاب عليها، إلا أن هذه الاعتراضات لم أجدها في كتب المعتزلة أنفسهم، فلعل النسفي قد اطلع على كتب للمعتزلة لم تصل إلينا، ومما يرجح ذلك: أن النسفي لم ينسب الشبهة إلى قائل بعينه، وإنما ينسب إلى مذهب المعتزلة فيقول: (شبه أخرى للمعتزلة والرد عليها)، ولذا فقد ذكرت شبهة واحدة منها على سبيل المثال. ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٨٩ - ٣٩٣).

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٨٩)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٠٥، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١١٤.

(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٨٩).

(٤) اقتبست هذه التسمية (المحدثات) من أبي المعين النسفي حيث يقول: (ولنا أيضًا طريقة دلالة المحدثات على الصفات)، ثم يشرع في عرض الدليل. يراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٩٣).

إحكام المصنوعات وإتقانها، وهذا يدل على قدرة الفاعل وعلمه، فالذات إذا كان لها علم وقدرة، يتأتى منها إحكام المصنوع وإتقانه، وإن لم يسم عالِمًا قادرًا، فقولنا: عالم قادر إثبات للعلم والقدرة دون الذات المجردة بدليل أن نفي العالمية والقادرية لا يوجب نفي الذات، ولا يصير القائل به مناقضًا كمن يتناقض بقوله: موجود ليس بموجود، فلو قلنا: إن الذات موجودة وليس بعالم، فلا يكون هناك تناقض، إنما التناقض يكون بين موجود وليس بموجود.

يقول الخبازي: (وأما المعقول: فلأن إحكام المصنوعات وإتقانها، يدل على قدرة الفاعل وعلمه دون تسمية الذات عالِمًا قادرًا، فإن الذات إذا كان له علم وقدرة يتأتى منه إحكام المصنوع، وإن لم يسم عالِمًا قادرًا، ومن لم يكن له علم وقدرة لا يتأتى منه إحكام المصنوع وإتقانه وإن سمي عالِمًا قادرًا. يحققه: أن قولنا: عالم قادر إثبات للعلم والقدرة دون الذات المجرد بدليل أن نفي العالمية والقادرية لا يوجب نفي الذات، ولم يصر القائل: بأنه موجود ليس بعالم مناقضًا كما في قوله: موجود ليس بموجود، فالقول بعالم لا علم له، وقادر لا قدرة له كلام متناقض)[1].

ويقول أبو البركات النسفي: (الأفعال المحكمة كما دلت على الصانع دلت على هذه الصفات؛ لأن من توقع نسج ديباج منقش، أو بناء قصر عالٍ ممن ليس به حياة وعلم وقدرة، تسارع أرباب العقول السليمة إلى تسفيهه، ونسبته إلى العناد والمكابرة؛ ولأن القول بعالِم لا علم له، وقادر لا قدرة له، كالقول بمتحرك لا حركة له، وأسود لا سواد له، وهو تناقض ظاهر)[2].

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٢، ٦٣.

(٢) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٧٥، ١٧٦، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٩٣ وما بعدها)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، =

اعتراض ودفعه:

اعترض المعتزلة على هذا الدليل: فذهب الجبائي ومن تابعه من البصريين: إلى أن المفعول إذا كان محكمًا يدل على الشاهد والغائب جميعًا على ما كان فاعله عالِمًا قادرًا، وفي الشاهد كان الفاعل عالِمًا قادرًا بالعلم والقدرة، فكان الفعل المحكم المتقن دليلًا عليهما، وفي الغائب كان عالِمًا قادرًا لذاته، فكان ذلك دليلًا على ذاته[1].

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة.

يقول أبو المعين النسفي: (إن الجبائي بقوله: إن الفعل المحكم المتقن يدل على ما كان له فاعل عالم قادر، سلم أنه في الشاهد دليل على العلم والقدرة، وسلم أن ما هو دليل العالم القادر دليل العلم والقدرة، وقد وجد في الغائب ما هو دليل العالم القادر، وكان ما هو دليل العلم والقدرة موجودًا، فيدل عليهما أيضًا كما دل على العالم القادر، على أنه لا حاجة بنا إلى إثبات كون دليل العلم، بل بنا حاجة إلى إثبات ما هو دليل العلم والقدرة، وهو المفعول المحكم المتقن، وقد سلم وجوده، فالقول معه بعدم المدلول مناقضة، وفتح أوسع باب للمبطلة في نفي الصانع مع وجود دليل ثبوته)[2].

فالجبائي حينما يقول: إن الفعل المحكم المتقن يدل على ما كان له فاعل عالم قادر، فإنه يُسلم أن هذا دليل على العلم والقدرة في الشاهد، كما يسلم أيضًا

=ص١٦٦، ١٦٧، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٦٦، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٦، وشرح العقيدة الطحاوية، لسراج الدين الغزنوي، ص٥٩، ٦٠، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٣٥، وشرح الطحاوية، للبابرتي، ص٤٨، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص٢١.

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢، والفائق في أصول الدين: لركن الدين الخوارزمي، ص١١٠، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٩٤).

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٩٥).

أن ما هو دليل العالم القادر دليل العلم والقدرة، وقد وجد في الغائب ما هو دليل العالم القادر، وكان ما هو دليل العلم والقدرة موجودًا، فيدل عليهما أيضًا كما دل على العالم القادر، ويكأن الجبائي يقول: إن معنى العلم في الغائب دليل ثبوته لا دليل كونه عالِمًا، فهو يثبت العلم بالعلم وتلك مناقضة؛ لأن العلم لا يقوم بذاته بل بالعالِم، وبهذا تثبت زيادة الصفة على الموصوف، ويهدم النسفي ما ذهب إليه الجبائي.

اعتراض ثانٍ ودفعه:

اعترض أبو هاشم الجبائي على هذا الدليل: بأن دلالة الفعل على أن الفاعل عالِم قادر، دلالة على أن الفاعل له حالة لكونه عليها كان عالِمًا قادرًا، وتلك الحالة تميزه عمن ليس بعالِم ولا قادر.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (قال أبو هاشم: العلم بأنه قادر علم بذاته على حالة القادر، والعلم بأنه عالِم علم بذاته على حالة العالِم)[(١)].

وقد أجاب النسفي عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أن قوله: إن الفعل المحكم المتقن دلالة على أن الفاعل له حال لكونه عليها كان قادرًا، إقرار منه بثبوت القدرة وكذا العلم؛ لأن الفعل إذا دل على تلك الحال، وهي في الشاهد من مقتضيات العلم، فلا يمكن ثبوتها في الشاهد إلا بالعلم، فكذا في الغائب تسوية بين الشاهد والغائب[(٢)].

---

(١) الفائق في أصول الدين، للخوارزمي، ص١١٥، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص١٠٦، والمنية والأمل، للقاضي عبد الجبار، ص٢١٧، والمجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (١/ ١٠٥). والكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص٢١٧.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٩٦).

الثاني: إذا كان الفعل المحكم المتقن دليل حال لكون الفاعل عليها كان عالِمًا، وكانت الحال مدلولًا عليها من جهة الفعل المحكم المتقن، فهل الحال معلومة أم لا؟ فإن قال: معلومة، فقد ترك مذهبه، وإن قال: ليست معلومة، فقد هذى، إذًا فلابد أن تكون هذه الحال معلومة؛ لأن الدليل قام عليها؛ إذ لو جاز ألا يصير المدلول معلومًا مع المعرفة بالدليل، لجاز ألا يصير ذات الفاعل معلومًا مع وجود الدليل، والعلم بالله تعالى استدلالي، فإذًا لم يكن أبو هاشم عالِمًا بالله تعالى؛ لأن الدليل ما يوجد منه الدلالة لو استدل المستدل.

الثالث: إذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال، والحال لم تصِر معلومة، كيف عرفت أن الفاعل عالم وكونه عالِمًا من مقتضيات الحال، والعلم بالمقتضى يثبت بثبوت العلم بالمقتضِي؟[(١)].

وقد سبق نقد الماتريدية للأحوال عند أبي هاشم بصفة عامة، غير أن هذه الشبهة متعلقة بدليل المحدثات؛ حيث اعترض عليه أبو هاشم الجبائي بأحواله، وقد نقدها النسفي بهذه الوجوه، ويمكننا هنا أن نلمح تمسك الماتريدية بأدلتهم ودفاعهم عنها إذا ما تغيرت وجوه ذكرها، ولعل النسفي تميز هنا في هذه المسألة عن غيره من الماتريدية فيما أعلم؛ حيث فصل الرد على المعتزلة وتعقب أقوالهم بالنقد والتمحيص، ويتجدد نقده بتجدد الشبهة نفسها.

الدليل الثالث: دليل الاشتقاق اللغوي:

سلك الماتريدية في الاستدلال على مذهبهم في الصفات مسلكًا لغويًا حيث يذهبون إلى أن وصف الله تعالى بالأسماء المشتقة من المعاني على سبيل الحقيقة لا المجاز؛ لأن هذه الأسماء مشتقة من معانيها فلابد من إثبات تلك المعاني التي اشتقت من هذه الأسماء، وإلا لم يكن هناك فائدة في إطلاقها على الله تعالى.

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٩٧).

يقول العقيلي[(١)]: (هذه الأسامي مشتقة من المعاني، والأسامي المشتقة من المعاني إذا أطلقت على ذات يراد بها إثبات مأخذ اشتقاقها لا مجرد تعريف الذات كما في اسم المتحرك، والساكن، والمتكلم؛ فإطلاقها على الله سبحانه لا لمأخذ اشتقاقها بطريق اللقب والعلم نوع من الهزء والسخرية، كالأعمى يسمى بصيرًا والزنجي يسمى أبيض - تعالى الله عن ذلك -)[(٢)].

فالماتريدية يقصدون من هذا الدليل: أن الصفات لو كانت عين الذات لما أفاد حملها على الذات فائدة، وكانت ألقابًا ولا تفيد سوى معنى الذات، فيصير قولنا: إن الله حي سميع بصير قولًا بأن الله تعالى ذاتٌ ذاتَ ذاتٍ.

يقول الصابوني: (هذه الأسامي لو لم تفد معنى وراء الذات لكان إطلاق هذه الأسامي تكرار لاسم الذات، فيكون قولنا: ذات عالم قادر كقولنا: ذات ذات، وقد اتفق العقلاء أن قولنا: عالم يُفهم معنى وراء ما يُفهم بقولنا ذات، وبقولنا قادر يفهم معنى وراء ما يفهم بقولنا عالم، فثبت أن هذه المعاني ثابتة لله تعالى)[(٣)].

اعتراض للمعتزلة:

اعتراض المعتزلة على هذا الدليل: بأن حصول الفائدة بكل لفظ لا يدل على

---

(١) **شرف الدين العقيلي**: هو عمر بن محمد بن عمر، أبو حفص، شرف الدين العقيلي، من نسل عقيل بن أبي طالب: فقيه حنفي، من أهل بخارى. له: (الهادي في علم الكلام) و (منهاج الفتاوى) في الفقه توفي (٥٧٦هـ - ١١٨٠م). ينظر: الجواهر المضية، للقرشي، (٢/ ١٠٤)، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٦١).

(٢) الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٧. ويراجع: أصول الدين، للبزدوي، ص٤٩، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٧٠، ٣٧١)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٦٦، والكفاية، للصابوني: لوحه ٢٠، ٢١. والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٣٤، ٣٥، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص ٢١، وإشارات المرام، للبياضي، ص١١٩.

(٣) الكفاية، للصابوني، ص ٢٠، ٢١.

ثبوت معنى وراء الذات فمثلًا قولنا: (السواد لون) عرض موجود، ويحصل بكل لفظ ما لا يحصل بالآخر، ومع ذلك لا يدل على معنى وراء الذات[1].

وقد أجاب الماتريدية عن هذا الاعتراض: بأن فيه هدم لقواعد اللغة؛ لأن الماتريدية لم يقولوا: إن حصول فائدة على حدة بكل لفظ يدل ثبوت معنى وراء الذات في جميع الأسامي، بل فيما نحن بصدده في صفات الله تعالى كل لفظ وضع لإثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ الآخر، فلو لم يثبت معاني تلك الأسامي يلزم إبطال الموضوع وتعطيل اللغة، فعلى المعتزلة أن يفرقوا بين ما لا يحمل على الذات إلا بالاشتقاق كالعلم والقدرة والحياة وسائر الصفات، وبين ما يحمل على الذات لا بالاشتقاق؛ بل بالعموم والخصوص كالمثال الوارد، وفي هذه الحال ليست هناك حاجة إلا إثبات معنى زائد على الذات.

يقول الخبازي: (إن تلك الأسامي لإفادة العموم والخصوص، لا لإفادة معنى وراء ما أفاده الاسم الآخر، فالسواد أخص أسمائه واللون أعم منه، والعرض أعم من اللون والموجود أعم منه، فيفيد كل لفظ ما وضع لإزائه من العموم والخصوص، وفيما نحن فيه كل لفظ وضع لإثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ الآخر، فلو لم يثبت معاني تلك الأسماء يلزم إبطال الموضوع وتعطيل اللسان، والمعتزلة أقروا بهذه الأسامي وأنكروا المعاني)[2].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٠٧، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١١٣، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٧١، ٣٧٢).

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٦٤، ويراجع: أصول الدين، للبزدوي، ص٥٠، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٧١ – ٣٧٣)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٤٧، والكفاية، للصابوني، ص٢١، والتسديد، للصغناقي، ص٣٥، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢١.

خلاصــة:

من خلال دراسة هذا المبحث يمكننا أن نستنتج عدة أمور:

- يرجع سبب الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في علاقة الذات بالصفات إلى أن هذه المسألة لم يرد فيها نص شرعي قاطع يحسم النزاع بين الفريقين، فالنص قد وقف عند حد إثبات الصفة.

- أن النزاع بين المعتزلة والماتريدية قد دار حول صفات الذات التي هي صفات المعاني كما يسميها متأخرو الأشاعرة، وما عدا ذلك من أنواع الصفات الأخرى فلا نزاع فيه، كما أن النزاع في العينية والزيادة، وليس في الإثبات.

- أن دراسة دوافع المعتزلة إلى ما ذهبوا إليه من الوقوف أمام المشبهة والثنوية والمانوية واليهود والنصارى وغيرهم ليجعلنا نلتمس لهم العذر قليلًا، إلا أن ذلك لا يبرر لهم المبالغة في التنزيه التي ترتب عليها قولهم: بأن الصفات عين الذات، فلقد وقف الماتريدية أمام هذه التيارات دون الانجراف نحو أي مبالغة.

- هناك أسباب قد دفعت الماتريدية إلى الرد على المعتزلة في القول بأن الصفات عين الذات، فالمعتزلة يخالفون ظواهر النصوص القرآنية، وقواعد اللغة العربية، ويخالفون أصل التوحيد الذي بُني عليه رأيهم في الصفات؛ ولذا تعقبهم الماتريدية بالنقد.

- اهتمام متأخري المدرسة الماتريدية بقواعد اللغة العربية والمنطق لا سيما ما فعله الصغناقي والأقشهري في الاستدلال على انعدام المغايرة بين الذات

والصفات، والرد على اعتراضات المعتزلة الواردة والتي يمكن أن ترد، يدل على مدى تمسكهم بقواعد اللغة العربية مما جعلهم أقدر على التمكن من الدليل.

- تَتبعَ الماتريدية شبهات المعتزلة، وتناولوا كل شبهة بالنقد التفصيلي كما جاء في نقدهم للعلاف، والنظام، والجبائيين، وأبي الحسين البصري، فقد تناولهم أبو المعين النسفي بالنقد فردًا فردًا، وتأثر به أكثر الماتريدية الذين جاءوا من بعده.

- أن مسألة زيادة الصفات على الذات ليست من مسائل الاعتقاد التي يترتب عليها إيمان أو كفر، واعتقاد أي رأي منها لا يلزم منه مخالفة النصوص الدالة على إثبات الصفات.

المبحث الثاني
صفة الإرادة

تقديم

يعد الكلام في صفة الإرادة والبحث فيها من الأهمية بمكان، حيث إنها من المسائل التي زلت فيها أقدام الكثيرين ممن بحثوا فيها؛ فالبحث فيها تحوطه الصعوبة، وتكمن هذه الصعوبة في أن هذ الصفة لها علاقة وثيقة بالكلام في القضاء والقدر.

ولقد عبر الإمام الغزالي عن هذه الصعوبة بقوله: (اعلم أن هذا المقام مزلَّة الأقدام، ولقد زلت فيه أقدام الأكثرين؛ لأن تمام تحقيقه مستمد من تيار بحر عظيم)[1].

وقبل بيان الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في صفة الإرادة، أقوم بتعريف الإرادة في اللغة وبيان معانيها، وأي هذه المعاني يصلح لأن يطلق على الله تعالى وأيها لا يصلح، ثم تعريف الإرادة في الاصطلاح مقتصرًا على اصطلاح المعتزلة والماتريدية؛ حيث إنهما محل البحث، ثم بيان الجوانب التي وقع فيها الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في صفة الإرادة، فهل الإرادة الإلهية حقيقية أم مجازية؟ وإذا كانت حقيقية فهل هي قديمة أم حادثة؟ وإذا كانت حادثة فهل هي قائمة بذاتها أم بذاته تعالى؟ وهل إرادة الباري تعالى عامة تشمل الخير والشر؟ أم أنها للخير فقط؟ وهل الإرادة الإلهية ترادف الأمر والمحبة والرضي، أم أنها أعم منهما؟

(١) الأربعين في أصول الدين، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله عبد الحميد عرواني، ص٢٣، الطبعة الأولى: دار القلم - الكويت (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

أقوم بعرض آراء المعتزلة والماتريدية في هذه الجوانب، مع ذكر أدلتهم العقلية والنقلية، ونقد الماتريدية لآراء المعتزلة وأدلتهم واعتراضاتهم.

أولاً: تعريف الإرادة:

أ- تعريف الإرادة في اللغة:

ذهب علماء اللغة إلى أن الإرادة تعني المشيئة[1]، والإرادة مشتقة من الرود، والرود يطلق على معنيين:

الأول: الطلب.

يقول أبو البقاء الكفوي[2]: (الْإِرَادَة: هِيَ من (الرود)، والرود يذكر وَيُرَاد بِهِ الطّلب، وَالْوَاو لما سكنت نقلت حركتها إِلَى مَا قبلهَا فَانْقَلَبت فِي الْمَاضِي ألفا، وَفِي الْمُسْتَقْبل يَاء، وَسَقَطت فِي الْمصدر لمجاورتها الْألف الساكنة، وَعوض عنها بِالْهَاء فِي آخرهَا)[3].

والثاني: الميل.

يقول أبو بكر الرازي: (الرَّائِدُ: الَّذِي يُرْسَلُ فِي طَلَبِ الْكَلَأ،

(١) القاموس المحيط، للفيروز آبادي ص٢٨٤.

(٢) **أبو البقاء الكفوي**: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء، صاحب (الكليّات)، وله كتب أخرى بالتركية منها: تحفة الشاهان، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في (كفه) بتركيا، وبالقدس، وببغداد. وعاد إلى إستانبول فتوفي بها، ودفن في تربة خالد عام (١٠٩٤م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٢/ ٣٨)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ٢٢٩).

(٣) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، ص٧٣، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون تاريخ، ويراجع: تاج العروس من جواهر القاموس، للزَّبيدي (٨/ ١٢١)، والمعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص ٣٨١.

وَ(الْمَـرَادُ) بِـالْفَتْحِ الْمَكَـانُ الَّـذِي يُـذْهَبُ فِيـهِ وَيُجَـاءُ، وَ (الْمِـرْوَدُ) بِالْكَسْـرِ الْمِيلُ)[(١)].

ولقد ذكر أكثر الماتريدية في كتبهم: أن الإرادة في اللغة مشتقة من (الرود) بمعنى: الطلب أو الميل[(٢)]، مما يدل على مراعاتهم لقواعد اللغة عند وضع المعنى الاصطلاحي للكلمة.

والمتأمل في هـذين المعنيين يجد أنـه يستحيل إطلاقهما على الله تعالى؛ لأن الله تعالى منزه عن الطلب والميل، فالطلب والميل من شأن الحوادث، وفيهما افتقار الباري إلى خلقه، وهذا نقص يجب أن يتنزه عنه الباري تعالى.

ولقد أنكر الكمال بن الهمام إطلاق الإرادة بمعنى: الطلب على الله تعالى؛ لأنه لو كان في مفهوم صفة الإرادة طلب لكانت هي صفة الكلام، والكلام غير الإرادة[(٣)].

وإذا استحال إطلاق هـذين المعنيين في حق الله تعالى، فإن للإرادة معاني أخرى يجوز أن تطلق على الله تعالى منها: القصد والاختيار[(٤)].

ب- الإرادة في الاصطلاح:

اتفق المعتزلة والماتريدية على إثبات صفة الإرادة لله تعالى لفظًا، لكنهم

---

(١) مختار الصحاح، لأبي بكر الرازي الحنفي، ص١٣١، ويراجع: لسان العرب، لابن منظور، (٣/ ١٩١).

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٧٣)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٨١، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٤٠)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٠٥، ١٠٦، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٤٨، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٦٨.

(٣) ينظر: المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٧٣.

(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور، (٣/ ١٨٧).

اختلفوا فيما بينهما حول المعنى الاصطلاحي للإرادة الإلهية، بل إن المعتزلة قد اختلفوا فيما بينهم حول مفهوم الإرادة الإلهية.

فذهب **بشر بن المعتمر**[1]: إلى أن إرادة الله فعل من أفعاله، وهي على وجهين: صفة ذات، وصفة فعل، فمن حيث كونها صفة ذات: فالله لم يزل مريدًا لجميع أفعاله، وجميع طاعات عباده؛ لأنه لا يجوز عنده أن يعلم عالم صلاحًا وخيرًا ولا يريده، فلما كان عالِمًا بذلك أجمع كان مريدًا له، ومن حيث كونها صفة فعل، أو المراد بها فعل نفسه، وهي خلق له وهي قبل الفعل، وإذا أراد به فعل عباده فهي الأمر به)[2].

فبشر بن المعتمر يجعل الإرادة من صفات الذات، مخالفًا بذلك غيره من المعتزلة الذين جعلوها من صفات الفعل[3]، ولعل السبب في ذلك هو إرجاعه صفة الإرادة إلى صفة العلم[4]، والعلم عند المعتزلة من صفات الذات.

---

(١) **بشر بن المعتمر** الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة. تنسب إليه الطائفة (البشرية) منهم. له مصنفات في (الاعتزال) منها: قصيدة في أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين، ومنها: (اجتهاد الرأي الحجة في إثبات النبوة)، و(حدوث الأشياء)، و(الرد على أهل التناسخ)، و(الرد على الفلاسفة)، مات ببغداد (٢١٠ هـ - ٨٢٥م). ينظر: التبصير في الدين، لأبي المظفر الأسفراييني، ص٦٤، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٣/ ٤٦)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ٢٣٢).

(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ م٢ ص٣.

(٣) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ٣)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٣١.

(٤) ذهب المعتزلة إلى أن المصحح لصفة الإرادة هو كونه تعالى حيًّا، بدليل أن من كان حيًّا يصح أن يريد، والله تعالى حي فيصح أن يريد ويكره. ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٣٤، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٧٠.

وذهب النظام، والجاحظ[1]**، والخياط، والكعبي**[2]: إلى القول بنفي الإرادة على الحقيقة بالنسبة لله تعالى، وقالوا: إن وصفه تعالى بالإرادة مجازٌ، فكونه مريدًا لفعل نفسه يعني: أنه خالق له وعالم به، ولا يقع في فعله سهو ولا غفلة، وكونه مريدًا لفعل غيره أنه آمر به، وفي الحالين فإن الإرادة ليست معنى قديمًا ثابتًا في الذات، إنما هي صفة حادثة[3].

يقول القاضي عبد الجبار: (وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم البلخي، والنظام وقالا: إننا إذا قلنا: إنه تعالى مريد لفعل نفسه، فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة، وإذا قلنا: إنه مريد لفعل غيره فغرضنا أنه آمر به ناه عن خلافه، فلم يثبتا معنى هذه الصفة في القديم تعالى البتة)[4].

وذهب أبو الهذيل العلاف: إلى القول بإثبات الإرادة لله تعالى لكن قال

---

(١) **الجاحظ**: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور؛ صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور، من مؤلفاته: (الحيوان) و(البيان والتبيين) و(سحر البيان) و(التاج) ويسمى أخلاق الملوك، و(البخلاء) و(المحاسن والأضداد). ينظر: التبصير في الدين، للأسفراييني، ص٦٩، ٧٠، ووفيات الأعيان، لابن خلكان، (٣/ ٤٧١، ٤٧٢)، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٧٤).

(٢) **أبو القاسم الكعبي**: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات، ومن مقالته: أن الله ﷻ ليست له إرادة، وأن جميع أفعاله واقعة منه من غير إرادة ولا مشيئة منه لها. وكان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام، من مؤلفاته: (التفسير) و (تأييد مقالة أبي الهذيل) و(مقالات الإسلاميين) توفي (٣١٩هـ - ٩٣١م). ينظر: التبصير في الدين، لأبي المظفر الأسفراييني، ص٧٢، ووفيات الأعيان، لابن خلكان، (٣/ ٤٥)، والأعلام، للزركلي، (٤/ ٦٥).

(٣) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ م٢ ص٣ - ٥، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٣٢ - ٤٤٠، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص ٧٨، والملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٧٨).

(٤) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٣٤.

بحدوثها وتبعه أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، والقاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي[(١)]، والزمخشري[(٢)]، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى مريد على الحقيقة بإرادة محدثة لا في محل[(٣)].

يقول الحاكم الجشمي: (الذي يقوله مشايخنا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ: إنه تعالى مريد على الحقيقة، وأنه لا يجوز أن يكون مريدًا لذاته، ولا بإرادة قديمة، وإنما يصير مريدًا بإرادة محدثة لا في محل)[(٤)].

---

(١) الحاكم الجشمي: هو المحسّن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، مفسر، عالم بالأصول والكلام، حنفي ثم معتزلي فزيدي. وهو شيخ الزمخشريّ. قرأ بنيسابور وغيرها. واشتهر بصنعاء (اليمن) وتوفي شهيدًا، مقتولًا بمكة (٤٩٤هـ - ١١٠١م)، قيل: لرسالة ألفها اسمها (رسالة الشيخ إبليس إلى إخوانه المناحيس)، له ٤٢ كتابًا، منها: (التهذيب) في تفسير القرآن، و(شرح عيون المسائل) في علم الكلام، و(تحكيم العقول) في الأصول. ينظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة، (١/ ٥١٧)، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٢٨٩)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٨/ ١٨٧).

(٢) الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان؛ كان إمام عصره من غير ما دفع، تشد إليه الرحال في فنونه، وصنف التصانيف البديعة: منها: (الكشاف) في تفسير القرآن العزيز، لم يصنف قبله مثله و(المحاجاة بالمسائل النحوية) و(المفرد والمركب) في العربية و(الفائق) في تفسير الحديث، و(أساس البلاغة) في اللغة، و (ربيع الأبرار وفصوص الأحبار) و(المنهاج) في الأصول توفي (٥٣٨هـ). ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (٥/ ١٦٨، ١٦٩)، وطبقات المفسرين العشرين، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، ص١٢١، الطبعة الأولى: مكتبة وهبة - القاهرة (١٣٩٦هـ)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ١٧٨).

(٣) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٣، ٤، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٤٠، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٠، والمجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧٥وما بعدها)، وتحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشمي، تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، ص١٣٧، الطبعة الثانية: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية - صنعاء باليمن (١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م)، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، تحقيق: عباس حسين عيسى شرف الدين، ص٩، ١٠، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي - صنعاء باليمن، بدون تاريخ، والكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص٢٨٤.

(٤) تحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشمي، ص١٣٧.

وذهب **أبو الحسين البصري**(١): إلى أن إرادة الله تعالى هي داعِيهِ إلى الفعل، وقال: إن الإرادة في الشاهد تفيد أمرًا زائدًا على الداعي إلى الفعل، وتبعه في ذلك ركن الدين الخوارزمي(٢).

فهذه التفسيرات الاعتزالية لصفة الإرادة تدل على أن المعتزلة لم يتفقوا على مفهوم الإرادة الإلهية، وإن اتفقوا على أن الله تعالى مريد، وإرادته تعني فعله، فبعضهم فسرها بالعلم، وبعضهم فسرها على أنها مجازية وليست حقيقية، وبعضهم قال: إنها حقيقية لكنها حادثة لا في محل، وآخران ذهبا إلى أنها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الفعل.

أما الماتريدية فقد اتفقوا على أن الله تعالى مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته، وهي صفة توجب تخصيص المفعولات بوجه دون وجه ووقت دون وقت؛ إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على صفة واحدة، خصوصًا عند تجانس المفعولات، ولما كان وقت لوجوده أولى من وقت ولا كمية ولا كيفية أولى مما سواهما، فإذا أُخرِجَت على الترتيب والتوالي على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة كان ذلك دليلًا على اتصاف الفاعل بالإرادة(٣).

---

(١) **أبو الحسين البصري**: هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها (٣٦٩هـ)، من كتبه: (المعتمد في أصول الفقه) و(تصفح الأدلة) و(غرر الأدلة) و (شرح الأصول الخمسة) كلها في الأصول، وكتاب في (الإمامة) و(شرح أسماء الطبيعي). ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (٤/ ٢٧١)، وكشف الظنون، لحاجي خليفة، (١/ ٤١٤)، والأعلام، للزركلي، (٦/ ٢٧٥)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (١١/ ٢٠).

(٢) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٧٨، ٧٩، والكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص٢٨٤، ٢٨٥.

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٧٤، ٤٧٥)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧٨، ٧٩، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٨١، والكفاية، للصابوني: =

والإرادة عند الماتريدية صفة من شأنها التخصيص؛ إذ لولا ذلك لكان المخصص إما ذات الله تعالى أو قدرته أو علمه أو حياته أو سمعه أو بصره أو كلامه، ولكن كل ذلك لا يصلح للتخصيص، فوجب أن يكون التخصيص من شأن الإرادة الإلهية.

يقول جلال الدين الخبازي: (اختصاص المفعولات بوجه دون وجه، ووقوع المصنوعات بهيئات وأوصاف مخصوصة وأماكن وأزمان متفرقة يجوز في العقل وقوعها على خلاف ما هو واقع، فإن المتقدم منها جاز أن يكون متأخرًا والمتأخر متقدمًا، فاختصاصها بها مع إمكان نقائضها لابد له من مرجح، وذات القديم تعالى وتقدس لا يكون مرجحًا؛ لأن نسبة الذات إلى كل الصفات على السواء، وكذا علمه؛ لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع، ويتعلق به على ما هو عليه، فلو كان الوقوع تبعًا لذلك العلم يلزم الدور، ومعلوم أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك، فلابد من إثبات صفة تصلح للترجيح والتخصيص، وهي المسماة بالإرادة)[1].

وبالنظر في مفهوم الإرادة عند المعتزلة والماتريدية يتبين لنا أن المعتزلة قد خلطوا بين صفة الإرادة وغيرها من الصفات كالعلم، وأنهم رغم اختلافهم حول مفهومها إلا أنه لم يرد عنهم القول بقدمها، ولم يجعلوها قائمة بذات الله تعالى

=ص٤٩، ٥٠، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٠٦، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٤٨، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٢٦.

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٠٩، ١١٠، ويراجع: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٨٤، ٨٥، والبداية، للصابوني، ص٢٨٤، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٤٥)، وعمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٢٠، وشرح أكمل الدين على وصية الإمام أبي حنيفة، للبابرتي، تحقيق: محمد صبحي العايدي، وحمزة محمد وسيم البكري، ص٨١، الطبعة الأولى: دار الفتح (٢٠٠٩م)، وحاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، (٢/ ٩٦).

كما قالت الماتريدية، بل جعلوها قائمة بذاتها، ومن ثم ترتب على الخلاف في المفهوم خلاف في النتائج والتطبيقات عند كليهما.

وبعد عرض مفهوم الإرادة عند كل من المعتزلة والماتريدية نبين العلاقة بين الإرادة والأمر والمحبة والرضا عندهما.

ثانيًا: العلاقة بين الإرادة والأمر والمحبة والرضا عند المعتزلة والماتريدية:

ذهب المعتزلة إلى أن الإرادة والأمر مترادفان، فما أمر الله تعالى به أراد وجوده، وإن علم أنه لا يوجد، وما نهى عنه كره وجوده، وأراد ألا يوجد، وإن علم وجوده، كما أن الإرادة مساوية للمحبة والرضا، فكل مراد محبوب مرضي عنه والعكس.

يقول الحاكم الجشمي: (الأمر لا يصير أمرًا إلا بإرادة الآمر المأمور به، والنهي لا يصير نهيًا إلا بإرادة الناهي المنهي عنه؛ لأن صيغة الأمر لا توجد ولا تكون أمرًا فوجب أن يريد ما أمر به ويكره ما نهى عنه)[1].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (محبة الفعل هي الإرادة له... والرضا بالفعل هو الإرادة له إذا وقع كما أراده المريد)[2].

بينما ذهب الماتريدية إلى أن الإرادة مغايرة للأمر والمحبة والرضا؛ فالأمر لا يستلزم الإرادة، والنهي لا يستلزم عدم الإرادة، وكذلك المحبة والرضا غير الإرادة؛ لأن الرضا هو ترك الاعتراض على الشيء، والمحبة استحماد ذلك الشيء، فالإرادة أعم منهما.

---

(١) تحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشمي، ص١٤٠.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٢٥، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٧، ٢٢٨، والمغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٥١، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٣٦.

يقول الماتريدي: (إن الْفِعْل رُبمَا يصير للأمر، فمحال الْأَمر بالمعصية؛ لِأَنَّهُ يصير بِالْأَمر طَاعَة، فَيبْطل معنى الْمعْصِيَة بها الْأَمر، وَلَيْسَت الْإِرَادَة كَذَلِك، أَلا يُرى أَن كل فَاعل مرِيدٌ لفعله، ومحال أَن يُقَال: أَمر نَفسه بِفِعْلِهِ)[1].

ويقول الكمال بن الهمام: (ولا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الإرادة؛ إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه، ولا تلازم بين الأمر والإرادة؛ إذ قد يأمر بما لا يريده)[2]، فالإرادة عند الماتريدية غير المحبة والرضا بل أعم منهما؛ إذ الرضا ترك الاعتراض على الشيء لإرادة وقوعه، والمحبة استحماده[3]، فالعلاقة بين المحبة والرضا وبين الإرادة هي العموم والخصوص الوجهي؛ حيث يجتمعان في الطاعة، وتنفرد الإرادة بالمعصية، وتنفرد المحبة والرضا بما ذكرنا.

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٢٢٠، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٠، ٩٥١).

(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٦٦، ويراجع: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٨٥، ٨٦، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٥٩.

(٣) تعد هذه المسألة من المسائل التي جرى فيها الخلاف بين الماتريدية ومتقدمي الأشاعرة؛ حيث إنهم ذهبوا إلى أن الإرادة تستلزم المحبة والرضا. ينظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص٦٩، الطبعة الثانية: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ولمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، ص٩٩، الدار المصرية للتأليف والترجمة (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م) أما المتأخرون منهم فقد اتفقوا مع الماتريدية على مغايرة الإرادة للرضا والمحبة. ينظر: الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، (١/ ٣٤٥)، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م)، وطوالع الأنوار من مطالع الأنظار، للقاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: عباس سليمان، ص١٩٣، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م)، ومسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، لابن كمال باشا، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فوده، ص ٣٥ وما بعدها، الطبعة الأولى: دار الفتح - عمان بالأردن (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، ونظم الفرائد، للشيخ زاده، ص٩، ١٠.

شبهة للمعتزلة ونقدها:

ذهب **المعتزلة** إلى أن الله تعالى لو كان مريدًا للمعاصي لوجب أن يكون محبًا لها وراضيًا بها.

يقول القاضي عبد الجبار: (أحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي: هو أنه لو كان مريدًا لها لوجب أن يكون محبًا لها وراضيًا بها؛ لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد)[1].

نقد الماتريدية لهذا الشبهة:

أجاب الماتريدية: بأن هذا الدليل فاسد؛ لأنه لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الإرادة؛ إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه، ولا تلازم بين الأمر والإرادة؛ إذ قد يأمر بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه في ضرب عبد بمخالفته فيأمره، ولا يريد المأمور به فيظهر صدقه، فالمعاصي واقعة بإرادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبته، كما أن في إرادة ما لا يرضى به الباري حكمة فيما تعلقت به العاقبة الحميدة إذا كانت تحت الإرادة حكمة، والحكمة هنا تحقيق ما علم على ما علم[2].

يقول ابن قطلوبغا[3]: (إنما أوقع المعتزلة فيما وقعوا فيه، تسويتهم بين

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٦٤، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٢٤١، ورياضة الأفهام في لطيف الكلام، لابن المرتضى، ص١٤٣.

(٢) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٢٨، ٣٢٩، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٣، وشرح المقصد في أصول الدين، للبابرتي، ص٢٥، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٦٦، ٦٧.

(٣) **قاسم بن قطلوبغا**: زين الدين، أبو العدل السودوني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيخوني) الجمالي: عالم بفقه الحنفية، مؤرخ، باحث. مولده ووفاته بالقاهرة. له: (تاج التراجم) في علماء الأحناف، و(الأجوبة عن اعتراضات ابن أبي شيبة على أبي حنيفة)، و(تحفة الأحياء، فيما فات=

مفهوم الرضا والمحبة ومفهوم الإرادة، فحسبوا أنه إذا قيل: أراد الله كذا، فهو كما قيل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أو أحبه، وهيهات فإنا لا نقول هذا ولا نرضاه، بل نحن نفرق بين المفهومين، ونقرر: أنه لا يلزم من إرادة الشي حبه أو الرضاء به، كما لا يلزم من حبه أو الرضاء به إرادته، فقد يريد الإنسان شيئًا ولا يحبه، وقد يحب شيئًا ولا يريده، كما أنه لا يلزم من الأمر بالشيء إرادة وقوعه، ألست ترى أنه لو ضرب أحدنا عبده أو خادمه فلامه أحد الناس في ذلك فاعتذر له بأن هذا العبد كثير المخالفة قليل الامتثال، وأراد أن يبرهن على صدق هذا العذر، فقال: وأنا آمره أمامك فإن امتثل علمت أني لم أصدقك، وإلا فإني معذور، ثم أمره بأن يفعل كذا، فإنه يأمره ولا يريد أن يفعل ما أمره به ليتحقق عذره في ضربه إياه)[١].

والحق أن هذا المثال لا يصلح للاحتجاج به في مسائل الاعتقاد؛ لأن أمر المعتذر ههنا ليس أمرًا حقيقيًّا، بل هو في صورة الأمر، ولا يمكن بأي حال من الأحوال قياس أمره تعالى لعباده بهذا المثال النادر الجزئي القليل الوقوع إلا بضرب من التشويش.

وقد استدل الماتريدية على مذهبهم بأدلة من النقل والعقل واللغة تعد هذه الأدلة تقريرًا لمذهبهم من جانب، ونقدًا للمعتزلة من جانب آخر ومن هذه الأدلة ما يلي:

الدليل الأول:

استدل الماتريدية على عدم التلازم بين الإرادة والأمر بقصة إبراهيم وولده

=من تخاريج أحاديث الإحياء) توفي (٨٧٩). ينظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة، (١/ ٨١)، والأعلام، للزركلي، (٥/ ١٨٠)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ٨٣٠).

(١) حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة، لابن قطلوبغا، ص٦٦، ٦٧.

الذبيح عليه السلام، فالله تعالى أمر نبيه إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل دون أن يريد ذلك منه(1).

اعترض المعتزلة على هذا الدليل: بأن هذا لم يكن أمرًا، بل رأى في المنام أنه يذبحه فحسبه أمرًا، ولئن كان أمرًا يكون بمقدمات الذبح(2).

وأجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أنه لو لم يكن أمرًا لما قال ابنه: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾[الصافات: ١٠٢]، وحاشا أن يُظن به عليه السلام قصد ذبح ولد زكي طاهر من غير أمر صريح من الله تعالى.

الثاني: أنه لو كان مأمورًا بمقدمات الذبح لا غير لما كان ذلك بلاء مبينًا، وقد قال تعالى:

﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُاْ ٱلْمُبِينُ﴾[الصافات: ١٠٦].

الثالث: لو لم يكن مأمورًا بالذبح، فلا معنى للفداء بالذبح العظيم(3).

الرابع: إن المتأمل في النص القرآني: ﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢] يجد أن قوله: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ أي: ما أُمرت به، فالمضارع للحال على معنى المأمور به الآن، وقوله: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن

---

(١) ينظر: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١٤٣، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٠، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٣٣، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٨٤.

(٢) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٦٥٨، ٦٥٩، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٣١٥، ٣١٦، والمغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ م٢ ص٣٢٠، ٣٢١.

(٣) ينظر: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٤٣، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٠.

شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ دون قوله: ستجدني صابرًا من غير المشيئة؛ فلو كانت الإرادة والأمر بمعنى واحد لما كان للاستثناء موقع، فإن أمر إبراهيم بذبح ابنه يستلزم الأمر بالصبر عليه لابنه، ولو كان الأمر بالذبح مستلزمًا لإرادته من إبراهيم، كان الصبر من ابنه مرادًا أيضًا بدلالة الأمر، فلا يبقى لتعليقه بالإرادة وجه(١).

الدليل الثاني: الاستدلال بظواهر الآيات.

استدل الماتريدية بظواهر الآيات التي تدل على أن المعاصي والكفر والفساد ليس برضائه تعالى وبمحبته، وقد ثبت عندهم أن الكل بإرادته، فكيف ندعي مع ذلك أن الإرادة تستلزم الرضا والمحبة.

يقول شيخ زاده(٢): (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَۖ﴾[الزمر: ٧]، وبقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] حيث دلت الآيتان على أن الكفر والفساد ليس برضاه تعالى ومحبته، وقد ثبت أن الكل بإرادته، فثبت أن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة)(٣).

اعترض المعتزلة: بأن الآية لا تدل على أن الله يريد الكفر؛ لأنه لو أراده لوجب متى وقع أن يكون راضيًا له وبه، فالرضا بالفعل هو الإرادة له(٤).

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، ص١٧١، ١٧٢، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٥٦

(٢) **شيخ زاده**: هو عبد الرحيم بن عليّ بن المؤيد الأماسي، المعروف بشيخ زاده: باحث متصوف، من أحناف الدولة العثمانية. صنف: (نظم الفرائد وجمع الفوائد) في أربعين مسألة بين الماتريدية والأشاعرة، وله: (مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر) مجلدان، وفي (٩٤٤ هـ - ١٥٣٧ م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٧/ ٣٣٢)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٥/ ٢١٠)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ٥٦٣).

(٣) نظم الفرائد وجمع الفوائد، للشيخ زاده، ص٩.

(٤) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٦٦٣، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٢٥.

أجاب الماتريدية بوجهين:

الأول: منع كون الرضا هو الإرادة، فالله تعالى يريد الكفر ولا يرضى به.

يقول أكمل الدين البابرتي: (الحاصل في المذهب أن كل حادث كان بإرادة الله على أي وصف كان، إلا أن الطاعة بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدره، والمعصية بقضائه وقدرته وإرادته ومشيئته، وليس بأمره ورضاه ومحبته؛ لأن محبته ورضاه يرجعان إلى كون الشيء مستحسنًا، وذا يليق بالطاعات دون المعاصي)(١).

الثاني: أن الكفر ونحوه ينسب في الإيجاد إلى الخالق، ونسبة الاكتساب إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا به إنما هو باعتبار النسبة الأولى، وكونه خلق الله دون النسبة الثانية، والفرق بينهما ظاهر؛ إذ لا يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن خالقه وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر(٢).

الدليل الثالث: دليل إجماع أهل اللغة على وجود فرق بين المحبة والرضا وبين الإرادة.

يقول أبو اليسر البزدوي: (الدليل على الفرق بين المشيئة والإرادة، وبين المحبة والرضا إجماع أهل اللغة، فإنه إذا أذى إنسان آخر ثم اعتذر منه فقبل عذره، فيقال: رضي فلان من فلان، ولا يقال: شاء فلان من

(١) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٨٦، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٢١، ٣٢٢، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٢٣.
(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٢/ ٣٠٥)، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٦١، ونظم الفرائد، لشيخ زاده، ص١٠.

فلان، ولا أراد فلان من فلان، وكذلك المحبة: استطابة الشيء، والمشيئة والإرادة خلاف ذلك)(١).

الدليل الرابع: قياس الغائب على الشاهد.

يقول الماتريدي: (فِي الشَّاهِد قد يفعل الرجل مَا لَا يرضى بِهِ وَلَا يُحِبهُ، ومحال حَقِيقَة فعل لَا يُرِيدهُ)(٢).

فهذه أدلة الماتريدية على أن هناك فرقًا بين الإرادة وبين المحبة والرضا، أما إذا حدث تلازم بين الإرادة والمحبة والرضا، فيكون على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم.

يقول الكمال بن الهمام: (لا محبة في مفهوم الإرادة، بل لا يستلزمها، نعم الغالب تعلقها بالمحبوب المطلوب وجوده، فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها اتفاقًا لا لزومًا)(٣).

والجدير بالذكر في هذا المقام أن هذا الخلاف لا يترتب عليه ضرر في الاعتقاد؛ لأن ذلك يلزم لو رتب القائلون بالتسوية بين إرادة المعاصي وبين محبتها عدم العقاب عليها، وليس هذا بمترتب عند المعتزلة، فالعقاب على المعاصي عندهم متحقق؛ لأن مناط العقاب على مخالفة النهي.

ويشير الكمال بن الهمام إلى هذا فيقول: (المعاصي واقعة بإرادته تعالى ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبته.... ونقل بعضهم عن الأشعري ـ المساواة

---

(١) أصول الدين، للبزدوي، ص٦٠، ويراجع: جامع اللآلي شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ محمد أحمد كنعان، ص٨٤، ٨٥.

(٢) التوحيد، للماتريدي، ص٢١٦، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٠٨، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٧٢.

(٣) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٧٢.

بينهما ـ لتقاربهما لغة، فإن من أراد شيئًا أو شاءه فقد رضيه وأحبه، وهذا خلاف كلمة أهل السنة، وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد؛ إذ كان العقاب مخالفة النهي، وإن كان متعلقه محبوبًا)[1].

ثالثًا: الإرادة بين القدم والحدوث عند المعتزلة والماتريدية:

مذهب المعتزلة ونقد الماتريدية له:

لم يتفق المعتزلة على رأي واحد في الإرادة الإلهية، وإنما كانوا على عدة أراء:

الرأي الأول:

ذهب إليه النظام والبغداديون من المعتزلة، وفحواه: أن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، وإنما يوصف بها على سبيل المجاز، فالإرادة عند هؤلاء تعني: الفعل أو الأمر به، فإذا أريد بها فعل الله كانت الإرادة نفس الفعل، ويكون معنى الإرادة حينئذ أنه تعالى لا يقع في فعله سهو ولا غفلة، وإذا أريد بها فعل الإنسان كانت الإرادة هي أمر الله الإنسان بهذا الفعل أو نهيه عنه.

يقول القاضي عبد الجبار: (قال إبراهيم النظام: إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله، أو أمره، أو حكمه...، وقال الجاحظ: إنه تعالى مريد بمعنى: أن السهو منه في أفعاله، والجهل بها لا يجوز)[2].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (ذهب سائر الشيوخ كأبي الهذيل والنظام

---

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٦٨.

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٣، ٥، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٣٤.

والجاحظ والكعبي إلى نفي هذا الأمر الزائد عنه تعالى[1]، وقال أكثرهم: إن فائدة وصفه بذلك إذا قيل: إنه مريد لأفعاله تعالى أنه فعلها، وليس بساهٍ عنها، ولا بمكره عليها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه أمر بها)[2].

وعند التأمل في عبارات المعتزلة (فعله - أمره - حكمه - فعلها) نجد أن هذا تصريح منهم بحدوث الإرادة الإلهية[3]؛ حيث إنها فعل من أفعال الباري تعالى عندهم مما دفع الماتريدية إلى نقدهم، وإثبات قدم هذه الصفة وأزليتها.

نقد الماتريدية لهذا الرأي:

لقد أبطل الماتريدية ما ذهب إليه النظام والبغداديون من المعتزلة من أن الإرادة مجازية، ووصف الله تعالى بها يعني: أنه غير ساهٍ ولا مكره، وأما وصف العبد بها يعني: أن الله تعالى أمره بهذا الفعل، فتفسير الإرادة بالمعنيين السابقين باطل.

يقول جلال الدين الخبازي: (قال النظام والبغداديون من المعتزلة: لا يوصف الله بالإرادة على الحقيقة، بل وصف بها مجازًا، فإذا قيل: (أراد الله كذا) إن كان فعل نفسه فمعناه: أنه غير مكره ولا ساه، وإن كان فعل غيره، فمعناه: أنه آمر به، وتفسير الإرادة بالمعنيين باطل. أما المعنى الأول: فلأنه يلزم أن تكون

(١) المراد بهذا الأمر الزائد: هو صفة الإرادة فهذا ما صرح به ركن الدين الخوارزمي في العبارات السابقة على النص.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٧٨، ويراجع: الكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص٢٨٤.

(٣) وبجانب هذا فإن تفسير المعتزلة لإرادة الله تعالى بأنها تعني أمره يلزم منه القول بحدوث الإرادة، حيث إن أمر الله تعالى هو كلامه، وكلام الله تعالى دليل على مراده، وقد صرحوا بحدوث الكلام الإلهي، فلزمهم القول بحدوث الإرادة تبعًا لحدوث الكلام. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٧/ ٦ - ٢٠)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٣٠.

الأعراض، والجمادات مريدة؛ لأنها ليست بمكرهة ولا ساهية، وأما المعنى الثاني: فإن الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]؛ فلو كانت الإرادة أمرًا يلزم أحد الأمرين: وهو إما القول بأن الله تعالى لم يأمر بالإيمان من لم يؤمن منهم، أو القول بوجود إيمان كل من أمر به، وكلاهما كذب محض؛ ولأن اختصاص أفعال العباد بأوقاتها وخصائص صفاتها يقتضي القصد منهم إلى تخصيصها بأوقاتها، كذا اختصاص المفعولات بوجه دون وجه في الغائب يقتضي الإرادة المخصصة)(١).

فالخبازي يذكر الشبهة كما يقولها المعتزلة ثم يبين فسادها جامعًا في نقده بين النقل والعقل، فتفسيرهم الإرادة بالمعنى الأول: بأن الله غير مكره ولا ساهٍ محال عقلًا؛ إذ يلزم على قولهم: أن تكون الأعراض والجمادات مريدة، فالشرط عندهم عدم الإكراه والسهو، والأعراض والجمادات غير مكرهة ولا ساهية، فتكون مريدة وهذا محال، وأما المعنى الثاني: فإذا كانت الإرادة أمرًا يكون تقدير الآية: ولو أمر ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعًا، وفيه فساد من وجهين: أولهما: أنه يؤدي إلى أنه تعالى لم يأمر من لم يؤمن به، ولو كان كذلك لم يكن بترك الإيمان عاصيًا، والآخر: أن كل من أمره ينبغي أن يكون مؤمنًا وفي الشاهد رأينا كثيرًا من الناس أُمِرَ بالإيمان ولم يؤمن، وكما أن أفعال العباد تقتضي القصد منهم إلى تخصيصها بأوقاتها، فكذا اختصاص المفعولات بوجه دون وجه في الغائب يقتضي الإرادة المخصصة.

شبهة ونقدها:

زعم أصحاب هذا الرأي أن الإرادة هي الشهوة، فلو كان الله تعالى مريدًا

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٠٧، ١٠٨، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٧٧، ٥٧٨)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٨٣.

لكان مشتهيًا، وحيث لم يكن مشتهيًا دلَّ أنه ليس بمريد(1)؛ فالقول بأن الإرادة هي الشهوة، يقتضي الحدوث؛ لأن الشهوة حالة نفسية تقتضي التغير في نفس المشتهي تجاه ما يشتهيه، والتغير علامة الحدث.

يقول أبو الثناء اللامشي: (قالت جماعة من المعتزلة كأبي الحسين الخياط، والكعبي، والنظام ومن تابع هؤلاء: إن الله تعالى يوصف بالإرادة مجازًا لا حقيقة، وشبهتهم: أن الإرادة شهوة، والله تعالى لا يوصف بالشهوة)(2).

ولقد انتقدت هذه الشبهة من داخل المذهب الاعتزالي؛ حيث إن القاضي عبد الجبار يميز بين الإرادة والشهوة، فإن أحدنا قد يريد ما لا يشتهيه كالأدوية الكريهة، وقد يشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر.

يقول القاضي عبد الجبار: (والذي يشتبه الحال فيه من المعاني فيقال: إن المرجع بالإرادة إنما هو الشهوة فيجب أن نميز بين الجنسين، والذي يقع به هذا التمييز، هو أن أحدنا قد يريد مالا يشتهيه ككثير من الأدوية الكريهة...، وقد يشتهي مالا يريده كالزنا وشرب الخمر وكالماء البارد في الحر الشديد وهو صائم، فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة)(3).

وأما النقد الماتريدي: فهو نفي الإرادة بمعنى الشهوة؛ إذ الشهوة شيء ينتفع به المريد، والله غني عن ذلك.

يقول أكمل الدين البابرتي: (قولهم: الإرادة شهوة تلبيس منهم لنفي الصفة

---

(1) ينظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، ص٣٦٩.

(2) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧٨، ويراجع: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٤٣٣.

(3) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٤٣٣، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٣٥ - ٣٩، والمسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، ص٣٦٩، ٣٧٠.

عن الله تعالى؛ لأن الشهوة إرادة مخصوصة وهي: إرادة ما فيه نفع المريد، والله تعالى غني مطلق لا تكون إرادته اشتهاء بل ربوبية)[1].

الرأي الثاني:

ذهب إليه البصريون من المعتزلة ومفاده: أن الله تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل.

يقول القاضي عبد الجبار: (يجب كونه مريدًا بإرادة محدثة؛ لأنا لو لم نقل بذلك، لأدى إلى خروجه من أن يكون مريدًا أصلًا، فإذا لم يكن إلى نفي كونه مريدًا من سبيل، وجب كونه مريدًا بإرادة محدثة)[2].

والذي دفع معتزلة البصرة إلى القول: بأن الله تعالى مريد بإرادة حادثة قائمة بذاتها لا في محل: أن الإرادة متعلقة بالمخلوقات وهي حادثة، كما أنها أيضًا صفة للقديم تعالى، ولا يجوز أن تكون حالَّة في القديم تعالى، وإلا كانت ذات الباري تعالى محلًا لقيام الحوادث، وذلك يستلزم النقص والتغيير، فلم يبق أمامهم إلا القول بأن الله مريد بإرادة حادثة، ويستحيل قيام الحوادث بذات الله، فقالوا: إنها حادثة قائمة بذاتها لا في محل[3].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، للبابرتي، ص٤١، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٧٨، ٥٧٩)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧٨، وشرح العقيدة الطحاوية، لسراج الدين الغزنوي، ص٤٩، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص٣٦.

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص١٤٠، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٤٠، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٠، والمجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧٥ وما بعدها)، وتحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشمي، ص١٣٧، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص٩، ١٠، والكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص٢٨٤.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٤٩. ويراجع: المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧٨).

نقد الماتريدية لهذا الرأي:

لقد انتقد الماتريدية هذا الرأي من وجوه:

الأول: أن الإرادة الحادثة عرض، ووجود العرض لا في محل محال؛ لأن العرض لا يقوم بنفسه.

الثاني: أن الإرادة لو حدثت لكان نسبة تلك الإرادة إلى ذات الباري كنسبتها إلى سائر الذوات، فوجب أن يثبت صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريدًا من الحيوانات بتلك الإرادة، وذلك باطل.

الثالث: أن الإرادة لو حدثت، فإما أن تكون حدثت بنفسها وهو محال؛ إذ لو جاز هذا في الإرادة لجاز في جميع العالم، فبطلت دلالة ثبوت الصانع، وإن حدثت بإحداث الله تعالى، فإما أن يكون أحدثها بلا إرادة وهو محال؛ لأنه كان مضطرًا في إحداثها؛ ولأنه لو جاز فيها لجاز في العالم فتعطلت الإرادة، وإن أحدثها بالإرادة فالكلام في الإرادة الثانية كالكلام في الأولى، ويلزم التسلسل[1].

فهذه الوجوه الثلاثة أبطل بها الماتريدية مذهب البصريين من المعتزلة؛ حيث إن الإرادة الحادثة عرض، ووجود العرض في غير محل محال، وعلى فرض التسليم بأن الإرادة حدثت لا في محل يلزم أن تكون نسبة تلك الإرادة إلى ذات

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١١١، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥١، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٨١ - ٥٨٣)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٠٩، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٨٥، ٨٦، والكفاية، للصابوني، ص٤٩، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٤٧، ١١٤٨)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٠٨ - ٢١٠، وشرح أكمل الدين على وصية الإمام أبي حنيفة، للبابرتي، ص٨٠، وشرح المقصد في أصول الدين، للبابرتي، ص٢٤، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٣٧، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٢٧، ٢٨، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٥٤.

الباري كنسبتها إلى سائر الذوات، ويجب أن نثبت صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريدًا من الحيوانات بتلك الإرادة وذلك باطل، كما أنه يترتب على القول بحدوث الإرادة ثلاث محالات: **أولها**: أن تحدث الإرادة بنفسها، وهنا يجوز حدوث العالم بنفسه وتبطل دلالة الصانع، **وثانيها**: تعطيل الإرادة واضطرار الصانع، **وثالثها**: لزوم التسلسل، وهذا كله محال، فمحال ما أدى إليه، وهو القول بحدوث الإرادة لا في محل، وثبت قدمها وقيامها بذات الباري تعالى.

الرأي الثالث:

ذهب إليه أبو الحسين البصري، وركن الدين الخوارزمي: وهو أن الإرادة هي العلم بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد والترك، فعلمه تعالى بجميع الأشياء ودواعيها وجودًا وتركًا من شأنه تخصيص الأشياء، ويستحيل معه الظن أو الاعتقاد كما هو الحال عندنا، فالداعي عندنا مبني على العلم أو الظن أو الاعتقاد، أما الباري تعالى فليس كذلك فهو لا يعتقد وعلمه ليس ظنيًّا، فالداعي عنده علم فقط، وقصر أبو الحسين البصري الداعي على الشاهد دون الغائب، أما ركن الدين الخوارزمي، فإنه عمم الداعي على الشاهد والغائب(١).

نقد الماتريدية لهذا الرأي:

قام الماتريدية بإبطال ما تمسك به أصحاب هذا الرأي من أن المرجح بين شيئين هو الداعي، وأثبتوا أن المرجح هو أمر زائد على الداعي، فإذا خُير إنسان بين شرب قدحين متساويين من الماء في جميع المنافع المعلومة أو المظنونة، فإنه لابد أن يرجح أحدهما على الآخر بأمر زائد على الداعي المشترك بينهما، وليس هذا المرجح غير الإرادة.

---

(١) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٧٨، ٧٩، والكامل في الاستقصاء، لتقي الدين النجراني، ص٢٨٤، ٢٨٥.

يقول البياضي: (إن العطشان المخير بين قدحين متساويين لابد له من ميل لأحدهما مع عدم هذه الداعية لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة؛ ولأن الداعية سابقة على الإرادة؛ لأنه إذا حصل علم أو ظن يكون الفعل زائدًا في المصلحة حصل بعد ذلك ميل إليه)[1].

وخلاصة القول: أن المعتزلة قد تعددت آراؤهم وتباينت في حدوث الإرادة الإلهية أهي مجازية أم حادثة قائمة بذاتها لا في محل أم هي بمعنى العلم؟ أما الماتريدية فهي عندهم صفة أزلية قائمة بذاته تعالى شأنها التخصيص، ومن ثم قاموا بنقد أراء المعتزلة في هذه المسألة، فالخلاف هنا قد وقع في مفهوم صفة الإرادة فقط.

رابعًا: عموم الإرادة الإلهية بين المعتزلة والماتريدية:

أ- مذهب المعتزلة:

يدور الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في عموم الإرادة الإلهية حول أفعال العباد - من إيمان وكفر وطاعة ومعصية -، فهل إرادة الباري تعالى عامة تشمل الشر والخير؟ أم أنه يريد الخير دون الشر؟ وأما بالنسبة لأفعال الله تعالى فعند المعتزلة كلها حسنة، ويجب أن يريدها.

يقول القاضي عبد الجبار: (أفعاله تعالى أجمع يجب أن يريدها إذا كانت مما يتعلق بها غرض يخصها مبتدأة كانت أو مسببة...، وأما وجوب أن يريد سائر أفعاله؛ فلأن العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصه لابد من أن يريده...،

(١) إشارات المرام، للبياضي، ص١٥١، ويراجع: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٨٢، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٠٦، ١٠٧.

والحكم في ذلك معلوم به، وأفعاله كلها تقع حكمة، ولا تقع كذلك إلا بالإرادة التي تخصصها بوجه دون وجه)[1].

فمدار الخلاف حول تعلق الإرادة الإلهية بأفعال العباد: فالمعتزلة يرون أن الله لا يريد الشرور والمعاصي والكفر؛ لأنها أمور قبيحة وإرادة القبيح قبيحة، كما أن إرادة الله تعالى لا تتعلق بما ليس له صفة زائدة على حدوثه، مثل: فعل غير المكلف؛ لأن الله تعالى لا يحب هذه الأفعال ولا يكرهها، ولا بالمباح؛ لأنه لو أراده لصارت إرادته داعية لفاعل الفعل، ولو كرهه لصرفه عن فعله، ولا بالمعاصي التي تقع من العباد؛ لأنه تعالى نهى عنها، فلو أرادها لكان مريدًا للقبيح.

يقول القاضي عبد الجبار: (أفعال العباد على ضربين: أحدهما: له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر: ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريده ولا يكرهه، وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين: أحدهما: قبيح والآخر: حسن، فما كان قبيحًا فإنه لا يريده البتة، بل يكرهه ويسخطه، وما كان حسنًا فهو على ضربين: أحدهما: له صفة زائدة على حسنه، والآخر: ليس له صفة زائدة على حسنه، وهذا الثاني إنما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا له، وأما الأول: وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه: فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى)[2].

(١) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٨٣، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٥٦، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٤٥)، والقلائد في تصحيح العقائد، لابن المرتضي، ص٦٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٥٧، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٢٢١، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٨٥ - ٢٨٨، وتحكيم العقول، للجشمي، ص١٣٩ وما بعدها.

ب- مذهب الماتريدية:

يرى الماتريدية أن إرادة الله تعالى عامة لجميع الممكنات، فالله تعالى يريد الخير والشر، فالخير بإرادة الله وأمره ورضاه ومحبته، والشر بإرادة الله لا بأمره ورضاه ومحبته.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة الله تعالى وإرادته وحكمه خيرًا كان أو شرًا إلا أن الخير منها برضا الله ومحبته، والشر منها ليس برضا الله تعالى ومحبته)[1].

ويقول أبو إسحاق الصفار: (الله يريد ويشاء أن يخلق القبيح قبيحًا، ويريد ويشاء أن يكون الحسن حسنًا، وإرادة القبيح قبيحًا حسنة، كما أن إرادة الحسن حسنًا حسنة)[2].

أدلة المعتزلة ونقد الماتريدية لها:

تمسك المعتزلة في الاستدلال على مذهبهم بأدلة عقلية ونقلية:

أ- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

إن الكفر والمعاصي سفه، ومريد السفه سفيه في الشاهد فكذا في الغائب.

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥٢، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٠).

(٢) تلخيص الأدلة، لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧١٤، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥٢، وجامع اللآلي شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ محمد أحمد كنعان، ص٨٤، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٦، وشرح المقصد في أصول الدين، للبابرتي، ص٢٥، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٦٢، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٥٤.

يقول القاضي عبد الجبار: (وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي، هو أنه نهى عن ذلك، فلو كان مريدًا لها لم يجز ذلك، ألا ترى أن العاقل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزء به، وإذا لم يجز ذلك فيما بيننا؛ فلأن لا يجوز على الله تعالى وهو أحكم الحاكمين وأعدل العادلين أولى وأحق)[1].

نقد الماتريدية لهذا الدليل:

أجاب الماتريدية بمنع قياس الغائب على الشاهد؛ لأن هناك فرقًا عظيمًا بين إرادة الله وإرادة العبد، وبمنع أن مريد السفه سفيه؛ لأن السفه فعل يخلو من الحكمة، وأفعال الله لا يتصور خلوها عن الحكمة، فالسفه يطلق على فعل العبد، أما فعل الله فلا يمكن وصفه بالسفه؛ لأنا لا نعلم الحكمة منه، فالله تعالى أمر بأشياء وعلم أنها لا توجد كأمره لفرعون بالإيمان وهو يعلم أنه لا يوجد، فهذا يعد سفهًا في الشاهد، أما في فعل الله فلا يعد سفهًا؛ لأن الحكمة من الأمر خافية علينا.

يقول أبو اليسر البزدوي: (قولهم: إن هذا سفه منه بأن يأمر بشيء ويريد خلافه، وينهى عن شيء ويريده ممنوع، فإنه عندنا ليس بسفه..، .فالسفه فعل يخلو عن الحكمة، وأفعال الله لا يتصور خلوها عن الحكمة، إلا أنا لا نقف على ذلك ونقف على الحكمة من أفعال العباد، فيمكننا أن نصف فعل لعبد بالسفه، أما فعل الله تعالى فلا يمكن.... ولهذا قلنا: إن الله تعالى أمر بأشياء فعلم أنها لا توجد، فإنه أمر فرعون بالإيمان وهو يعلم أنه لا يوجد، وكذلك يخلق إنسانًا

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٦٣، ويراجع: تحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١٤٠، ١٤١.

ويعطيه الخير والرزق، وهو يعلم أنه إذا عقل يكفر ويسبه، ومثل هذا يعد سفهًا في الشاهد من العباد، ولم يعد سفهًا من الله تعالى، لما أنا نقف على حكمة أفعال العباد، ولا نقف على حكمة أفعال الله تعالى؛ ولأن فعل العبد قد يكون محظورًا، وفعل الله لا يكون)[1].

ويقول الصغناقي: (والأصل في هذه الشبهات مقايسة الغائب على الشاهد، وبين هذه الأفعال في الشاهد، وبينها في الغائب فرق عظيم، فلا يجوز المقايسة مع المفارقة...، وقال أهل الحق: السفه ما ليس له عاقبة حميدة، والسفيه ما ليس بفعله عاقبة حميدة، وإرادة السفه من الله تعالى له عاقبة حميدة، فلا تكون الإرادة سفهًا ولا الله سفيهًا، وإنما قلنا: إن له عاقبة حميدة؛ لأن فيه تحقيق العلم والخير... أليس قال الله تعالى عن ابن آدم: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩]، فهذا ليس بسفه منه، وإن كان إرادة للسفه؛ لأن الإثم سفه، فعلمنا أن الإرادة ليست بسفه قطعًا)[2].

الدليل الثاني:

لو أراد الله تعالى المعاصي والقبائح والكفر، لوجب أن يكون العباد مطيعين لله بمعاصيهم؛ لأنهم فعلوا ما أراده الله تعالى منهم، ولا يمكنهم الخروج عن إرادة الله تعالى، فيؤدي إلى جعل العباد مجبورين[3].

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥٧، ٥٨، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٧٥، ٩٧٦)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٣٢٧، ٣٢٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١١، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٤٣، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٠، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٨٤، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٥٥.

(٢) التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١٠٧.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٦٢، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١٤٥

نقد الماتريدية لهذا الدليل:

أجاب الماتريدية: بأن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة، ويكون هذا صحيحًا إذا لم ينهه، أما إذا نهاه عن ذلك لا يكون، وقد نهى الله تعالى عن المعاصي، ولا يصيرون مجبورين؛ لأنه تعالى أراد منهم الأفعال الاختيارية، فلا يصيرون بها مجبورين كما أنهم لا يصيرون بعلمه مجبورين، وإن كان الخروج عن علم الله تعالى محالًا؛ لأنه تعالى علم أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فكذا هذا؛ فالمعاصي والكفر إن اختُلِف في أنها حصلت بإرادة الله تعالى، فلا خلاف في أنها حصلت بعلم الله، والعبد كما لا يمكنه الخروج عن إرادة الله تعالى، فلا يمكنه الخروج عن علم الله، ولم يَصِر ذلك عذرًا لهم[(١)].

ب- الأدلة النقلية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

يرى المعتزلة أن الآية صريحة في أن الله تعالى لا يريد من أفعال الجن والإنس إلا الطاعات دون المعاصي، فيجب القطع بأن الله تعالى قد أراد منهم العبادة فعلوها أم لم يفعلوها.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنه تعالى أراد من جميعهم عبادته وأنه خالقهم

---

(١) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥٩، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٢٩، ٣٣٠، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٢، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٣، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٨٤، وشرح المقصد في أصول الدين، للبابرتي، ص٢٦، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٥٨، ١٥٩.

لذلك، لا كما يقول المخالف من أنه أراد من المؤمنين الإيمان ومن الكافرين الكفر، وأنه خلق بعضهم للنار وبعضهم للجنة)[1].

أجاب الماتريدية عن هذا الاستدلال بأن المقصود بالجن والإنس في الآية الذين علم منهم العبادة، أو أن المقصود بقوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ إلا ليكونوا عبادًا لي، وعلى هذا التأويل يمكن إجراء الآية على العموم، أو أن تحمل الآية على العبادة الاختيارية، فلا يمكن إجراؤها على العموم لخروج الصغار والمجانين عن عمومها؛ لأنهم لم يخلقوا للعبادة، أو أن يكون معنى قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ لآمرهم بالعبادة، وعلى هذا لا يمكنهم الاستدلال بالآية.

يقول الخبازي: (المراد من الجن والإنس الذين علم منهم العبادة، وأهل التأويل قالوا: إلا ليكونوا عبادًا لي، وعلى هذا التأويل أمكن إجراء الآية على العموم، ولو حملت على العبادة الاختيارية خصت من الآية الصغار والمجانين؛ لأنهم لم يخلقوا للعبادة، وقال كثير من أهل التأويل: أي لآمرهم بالعبادة كقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وعلى هذا التأويل لا تعلق لهم بها)[2].

ويقول نور الدين الصابوني: (هذه الآية يتعذر إجراؤها على عمومها، فإن الصبيان والمجانين لم يعبدوه، فلابد من التأويل، والتأويل من وجهين: أحدهما يجوز أن يكون المراد، إلا ليكونوا عبادًا لي، والثاني: يجوز أن يكون المراد من علم الله تعالى من الجن والإنس أن يعبدوه لا العموم)[3].

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٣٥٤، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠٠، والمغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٢٣٣، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٦٠، والكشاف، للزمخشري، (٤/ ٣٤٩).

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٢.

(٣) البداية، للصابوني، ص٣٥٥، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٤/ ١٥٥ – ١٥٨)، =

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ذهب المعتزلة إلى أن الآية تدل على أن الكفر لا يكون بإرادة الله، فالعسر في الآية هو الكفر.

يقول القاضي عبد الجبار: (ومما يدل على ما قلناه: قوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾، ولا شيء أعسر من الكفر؛ لأنه يؤدي إلى العذاب الدائم، فكيف يقال: إنه تعالى قد أراده)(١).

وقد أجاب الماتريدية بأن الآية خطاب للمؤمنين، فلم يرد الكفر كما أن الاستدلال بها في غير محله؛ لأنها جاءت في إثبات الرخصة للمسافر والمريض بالإفطار والقضاء، فكان المراد من اليسر الرخصة لا الإيمان، ومن العسر ما يضاد الرخصة من التشديد والتضييق لا الكفر.

يقول الماتريدي: (الوجه عندنا أن قوله: يريد الله معناه: أراد الله بكم اليسر لما رخص لكم الإفطار في السفر؛ لأنهم أجمعوا على أن الصوم في السفر أفضل والإفطار رخصة، ولا جائز أن يقال: لم يرد الله ما هو أفضل، وأراد ما هو دونه

=وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٧٢، ٩٧٣)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص ٣٢٦، ٣٢٧، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١١، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٤٤، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (٣/ ٣٨٠)، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١٠٧، وشرح العقيدة الطحاوية، لسراج الدين الغزنوي، ص٦٤.

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ م٢ ص٢٤٨، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٨، ١٨٩، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٨٢.

على قولهم، ولكن يقال: أراد لمن أفطر اليسر، وأراد لمن ترك الإفطار العسر، وإرادته نافذة فلا جائز أن تنفذ في وجه ولا تنفذ في وجه آخر)[1].

ويقول الصفار: (اليسر والعسر فيما سبق ذكره من الرخصة في أمر الصيام والرخصة في الإفطار والقضاء؛ ولأنه تعالى خاطب المؤمنين في هذه الآية، والله تعالى ما شاء من المؤمنين الكفر في حال كونهم مؤمنين)[2].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾[غافر: ٣١].

يرى المعتزلة أن ظاهر الآية صريح في أنه تعالى لا يريد الظلم ولا شيئًا من المعاصي؛ لأنها ظلم، وقد نفى الله تعالى عن نفسه إرادة الظلم مطلقًا؛ لأن قوله تعالى: ﴿ظُلۡمٗا﴾ نكرة في سياق النفي فتفيد العموم.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن قوله تعالى: ﴿ظُلۡمٗا﴾ نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئًا مما وقع عليه اسم الظلم، فصار ذلك بمنزلة قول القائل: ما رأيت رجلًا، فكما أن ظاهره يقتضي أنه لم ير أحدًا ممن يقع عليه اسم الرجل كذلك في مسألتنا)[3].

وقد أجاب الماتريدية بوجهين:

الأول: أن الآية حجة على المعتزلة لا لهم؛ لأن الله تعالى قال في آية أخرى:

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ٣٦١).

(٢) تلخيص الأدلة، لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص ٧١٥، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٧٣)، والبداية، للصابوني، ص٣٥٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٥٩، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٢٣٩، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٢٥، والكشاف للزمخشري، (٤/ ١٤٩).

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجۡعَلَ لَهُمۡ حَظّٗا فِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ [آل عمران: ١٧٦]، فلو لم يرد الله ما يستوجبون به العذاب كان في تعذيبه لهم ظلمًا، فدل أنه أراد ما يستوجبون به العذاب وهو فعل الظلم.

يقول الماتريدي: (إن الآية في التحقيق على المعتزلة؛ لأن الله قال في آية أخرى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجۡعَلَ لَهُمۡ حَظّٗا فِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ أخبر أنه أراد ألا يجعل لهم حظًّا في الآخرة، فلو لم يرد منهم ما يستوجبون به العذاب كان في تعذيبه إياهم ظلمًا على زعمهم، فدل أنه أراد منهم ما يستوجبون به العذاب وهو فعل الظلم)(١).

والثاني: أن أهل اللغة قالوا: إذا قال الرجل لآخر: لا أريد ظلمك كان معناه: لا أريد أن تظلم أنت من غير تعيين الفاعل، وإذا قال: لا أريد ظلمًا لك كان معناه: لا أريد أن أظلمك.

يقول أبو البركات النسفي: (إن أهل اللغة قالوا: إذا قال الرجل لآخر لا أريد ظلمَك، فمعناه: لا أريد أن تظلم أنت من غير تعيين الفاعل، وإذا قال: لا أريد ظلمًا لك فمعناه: لا أريد أن أظلمك، ونحن نقول: إن الله تعالى لا يريد أن يظلم أحدًا، على أن هذا اللفظ، وإن احتمل المعنيين فنحن نعين أحدهما، وهو المراد به «لا أريد أن أظلمك» لما مر من الدلائل، فيكون معنى الآية: فما يريد الله أن يظلم عباده فيعذبهم بغير ذنب، أو يزيد على قدر ما يستحقون من العذاب)(٢).

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٤٧).

(٢) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص ٣٣٠، ٣٣١، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٧٥)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١١، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧١٥، والكفاية، للصابوني، ص١٠١، والبداية، للصابوني، ص٣٥٥، ٣٥٦، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات النسفي، (٣/ ٢٦٣)، وعمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٤٢، وشرح وصية الإمام أبي=

الدليل الرابع:

قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨].

استدل المعتزلة بهذه الآية على أن الله تعالى لا يريد القبيح من شرك وغيره؛ حيث إنه تعالى قد وبخ المشركين على إسنادهم مشيئة الشرك لله، ولو كان ما قالوه صحيحًا لم يستحقوا التوبيخ.

يقول القاضي عبد الجبار: (فدلت هذه الآية على أنهم كذبوا في قولهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾، وأنهم ذاقوا بذلك العذاب، وأنهم قالوه بغير علم، وأنهم اتبعوا فيه الظن، وأنهم بذلك متخرصون كذابون)(١).

وقد قام الماتريدية بنقد استدلال المعتزلة من وجوه:

الأول: أن مراد الكفرة من ذكر المشيئة الأمر لا حقيقة المشيئة كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨].

الثاني: أنهم لما أوعدوا في ذلك وأمهلوا ظنوا كذب الرسل عليهم السلام، وظنوا أن ذلك مما لله تعالى فيه رضا؛ إذ أمهلهم ولم يأخذهم مع قدرته عليهم، بل أراد عليهم النعم وفتح عليهم أبواب كل خير، فالإمهال والإحسان مع القدرة على

=حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٨٤، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص٦٠.

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٢٤٦، ٢٤٧، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٣٣٨ - ٣٤٠، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص١٣٤، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٧٦، ٤٧٧، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٢٨، ٢٢٩.

الأخذ دليل الرضا بالصنع في الشاهد فظنوا في الغائب كذلك: فكأن معنى قولهم: لو لم يرض الله ما أشركنا.

الثالث: أن الله تعالى رد عليهم احتجاجهم بمشيئة الله ليجعلوا أنفسهم معذورين في الكفر، فإنهم ذكروا على سبيل الاحتجاج ومشيئة الله لا تصير حجة لأحد؛ لأنه لا علم لأحد بما شاء منه قبل فعله، وكذا علم الله لا يكون حجة لهم، والدليل على ذلك سياق الآية.

قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام:١٤٨، ١٤٩].

الرابع: أنهم قالوا ذلك احتجاجًا لهم على المسلمين أن - على زعمكم - لو شاء الله ما أشركنا، فكيف يعاقبنا عليه؟[(١)].

وبجانب نقد الماتريدية للمعتزلة، فإنهم قاموا بحشد الأدلة النقلية والعقلية التي تدل على أن الله تعالى يريد الخير ويريد الشر، والتي تعد هي الأخرى ردًّا على المعتزلة في نفيهم لعموم إرادة الباري تعالى.

أ- **الأدلة السمعية:**

استدل الماتريدية بأدلة كثيرة من النقل نذكر منها ما يلي:

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٢٤٥ - ٢٤٩)، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٦٠، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين، النسفي، (٢/ ٩٧٤)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧١٦، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٤٤، والكفاية، للصابوني، ص١٠٢، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨١، ١٨٢، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٥١٧).

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[الأنعام: ١٢٥].

استدل الماتريدية بهذه الآية بأن الله ذكر الإرادة في الهداية والإضلال، فدل أنه يريد ضلال بعض الناس، ويجعل ما به يحصل الضلال وهو ضيق القلب.

يقول أبو المعين النسفي: (جعل شرح الصدر سببًا يحصل به الإيمان، وضيق الصدر وحرجه سببًا يحصل به الضلال، وأخبر أنه متى أراد أن يهدي إنسانًا يشرح صدره ليهتدي، ومن أراد ضلاله يجعل صدره ضيقًا حرجًا؛ لئلا يؤمن فيبقى على الكفر)(١).

اعتراض للمعتزلة ودفعه:

اعترض جعفر بن حرب وأبو القاسم الكعبي على هذا التفسير حيث قالا: إن معنى الآية: أن من أسلم آتاه الله من لطائفه ما لا يقدر عليه غيره؛ ثوابًا لطاعته، ومن كفر ضيق الله صدره عقابًا لذلك(٢).

نقد الماتريدية لهذا الاعتراض:

رد الماتريدية على هذا الاعتراض؛ لأن فيه تحريفًا للآية؛ حيث إن شرح

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٥، ٩٥٦)، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٢٠٩ـ ٢١١)، والتوحيد، للماتريدي، ص٢٠٩، وأصول الدين، للبزدوي، ص٥٤، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٠٩، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧١٤، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٣٩، ١٤٠، والبداية، للصابوني، ص٣٥٢، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٦، ١٧٧، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٢٦، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، للبابرتي، ص٨٣، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص٦١، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٦٥.

(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٢٠٩)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٦)

الصدر يسبق الإسلام، وضيق الصدر يسبق الكفر، إلا أنهم عكسوا الأمر وجعلوا النتيجة تسبق المقدمة، فقالوا: إن الله شرح قلب المسلم؛ لأنه أسلم، وضيق قلبه؛ لأنه لم يسلم، ولهذا لم يصح قولهم.

يقول أبو المعين النسفي: (هذا تحريف للكتاب، ونقل للكلمة عن مواضعها، وليس بتأويل؛ وذلك لأن الله تعالى أثبت له الإسلام إذا شرح صدره، والكفر إذا صير قلبه ضيقًا حرجًا، ولم يوجب شرح القلب لأنه أسلم، ولا ضيق القلب؛ لأنه لم يؤمن، فكان ما قاله جعل ما هو جار مجرى الحكم علة، وجعل ما هو جار مجرى العلة حكمًا وفساده لا يخفي)(١).

اعتراض ثانٍ ودفعه:

اعترض المعتزلة البصريون بأن ظاهر الآية يدل على أن المراد بالهداية البيان، والمراد بالإضلال التسمية؛ أي: أن يضله عن الأدلة والبيان (٢).

وقد أجاب الماتريدية بنفي التلازم بين البيان وشرح الصدر، وبين عدم البيان وضيق الصدر؛ إذ لو كان شرح الصدر موقوفًا على من وقع له البيان لكان الكافر مشروح الصدر؛ لأن البيان قد وقع له كما وقع للمؤمن، وقد أخبر الله تعالى بأن الكافر ضيق الصدر، فيكون الكافر مشروح الصدر ضيق الصدر وهذا محال، وأيضًا محال أن يقسم الخلق إلى مشروح الصدر وضيق الصدر؛ لأن البيان واقع للكل، فلم يبق أحد من الناس ليس بمشروح الصدر ففيه تكذيب للقرآن.

يقول أبو المعين النسفي: (هذا فاسد جدًا؛ لأن شرح الصدر لو كان يقع للبيان والبيان واقع للكل، لكان كل من وقع له البيان وقع له شرح الصدر، فكان

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٦).
(٢) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٣٣٤.

كل كافر مشروح الصدر لحصول البيان له، ولكان يقع له ضيق الصدر لتسميته تعالى إياه ضالًا، فكان كل كافر مشروح الصدر، لحصول البيان له ضيق الصدر، لتسميته تعالى إياه ضالًا وهو محال، وكذا قسمة الله تعالى الخلق إلى من شرح له الصدر، وإلى من جعل صدره ضيقًا باطلة؛ إذ كلما كان البيان واقعًا وكان شرح الصدر حاصلًا لم يبق أحد ليس بمشروح الصدر البتة، ونسبة الله تعالى إلى الخطأ في القسمة كفر وضلال)[1].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ۚ﴾[آل عمران: ١٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ﴾[الأعراف: ١٧٩].

فالآية الأولى: تدل على أنه تعالى يريد ازديادهم في إثمهم، وهذا ولا شك شر، ومع ذلك فهو واقع بإرادة الله تعالى حيث أمهلهم، والآية الثانية: تدل على أن الله حينما خلق جهنم، أراد من الجن والإنس الذين كتب عليهم دخولها فعل ما يصيرون به فيها، ومعلوم أن جهنم خلقت لمن يفعل المعاصي، فدل على أن الله يريد فعل المعاصي، فمن ذرأه الله لجهنم أراد منه ما به يصير لجهنم[2].

اعتراض ودفعه:

اعترض المعتزلة بأن اللام في الآيتين لام العاقبة لا لام التعليل، كما في قوله

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٧).

(٢) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٢١١، وتأويلات القرآن للماتريدي، (٢/ ٤٨٥وما بعدها)، (٦/ ١١٨)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٤)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٣٩، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٦، ١٧٧، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٢٧٦، ٥٩٣).

تعالى: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾[القصص: ٨]، وهم ما التقطوه لهذا، وإنما التقطوه ليكون لهم ولدًا وقرة أعين، ولكن لما كان عاقبة أمره أن صار لهم عدوًا ذكر هذه اللفظة[١].

أجاب الماتريدية: بأن هذا الأمر قد يحدث في أن يريد أحد من الآخر ما لا يكون منه، ويفعل فعلًا له ولا يكون هو بل يكون غيره أو ضده، إن كان الفاعل جاهلًا بالعواقب فيفعل فعلًا لغرض، فلا يحصل ذلك بل يحصل غيره، فأما من لا يجهل العواقب كيف يريد عاقبة لفعل يعلم حقيقة أنها لا تكون على ما يريد؟ وهل يفعل هذا إلا سفيه؟ ومثله في الشاهد كمن يبذر بذرًا في الأرض، ويريد خروج الزرع وحصول النماء مع علمه أنه لا ينبت ولا يخرج، وكذا استعمال لام العاقبة، فمن يجوز عليه الجهل بالعواقب فيفعل فعلًا لقصد، فيحصل له ضد تلك العاقبة، ولا يحصل له ما هو المقصود، فيقال على طريق تعريف عاقبة فعله الوخيمة الحاصلة لا على وفق قصده ليتنبه لذلك، فلا يعود إلى العمل بمثله فيما يستأنف من عمره، فأما في حق علام الغيوب فاستعماله فاسد[٢].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمۡ نُصۡحِيٓ إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ﴾[هود: ٣٤] حيث أخبر سيدنا نوح عليه السلام أن الله تعالى يريد أن يغوي الكفرة[٣].

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ م٢ ص٢٣٤، ٢٣٥، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٨٢، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٤).

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٥)، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٤٨٦)، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٥٩٣).

(٣) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٧/ ١٦٦)، والتوحيد، للماتريدي، ص٢١١، وتبصرة =

اعتراض ودفعه:

اعترض المعتزلة بأن النصح لا ينفع إن كان الله يريد أن يغويهم، فالآية لا تدل على إرادة الغواية.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن مراد نوح عليه السلام عند مخاطبة قومه بذلك أنه إن كان تعالى يريد حرمانهم، وخيبتهم من الفوز بالثواب، وإنزال العقاب فنصحه لا ينفع، وذلك إحالة على المعلوم من حالهم، أو رده على وجه الزجر لهم)[1].

وقد أجاب الماتريدية بأن تأويل المعتزلة فاسد؛ لأنه إذا كان يستحيل منه إرادة غوايتهم، فأي فائدة في ذكر الآية على الأمر، لو كان كما يزعمون لكان ينبغي أن يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الآية بيان أن نصحه ينفعهم لا محالة؛ لأن فيه تعليق نفي نفع النصح بما يستحيل ثبوته، وهو: إرادة إغوائهم، وتعليق النفي بما يستحيل ثبوته يكون تأكيدًا للإثبات، ويصير كأنه قال: لا ينفعكم نصحي إذا كان الله يريد أن يغويكم، فإذا استحال أن يريد أن يغويكم ينفعكم نصحي، وحيث رأينا أنه كان لا ينفعهم، وإنما قال ذلك يأسًا من نفع نصحه لهم عند إرادة الله أن يغويهم، فكان ذلك دليلًا على فساد تأويلهم[2].

الدليل الرابع:

قال تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ﴾ [المائدة: ٤١].

=الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٨)، والكفاية، للصابوني، ص٩٨، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (٢/ ٧٣).

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص١٧٤، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٤٤٩، والكشاف، للزمخشري، (٢/ ٢٥٨).

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٥٨)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٢٦. وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٨٣.

فمعنى فتنته أي عذابه، وقيل: الفتنة المحنة أي: من يرد الله أن يمتحنه بالرجم والقتل، وإرادة ذلك بدون إرادة ما يستوجب به إرادة ظلم[(١)].

اعترض المعتزلة بأن المراد بالفتنة التشديد في التكليف، فالآية لا تدل على أنه تعالى لم يرد منهم الإيمان[(٢)].

وأجاب الماتريدية: بخطأ تأويل المعتزلة؛ لأن النبي ﷺ ما كان يشق عليه ذلك، وما كان يسأل ألا يكلف الله تعالى عباده[(٣)].

ب- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

لو لم يكن الله مريدًا للكفر والمعاصي، لكان عاجزًا واللازم باطل فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أن الكفر لو لم يكن بمشيئة الله، بل شاء الله منه الإيمان، وشاء الكافر من نفسه الكفر، وكذا إبليس شاء الكفر أيضًا، فإذا لم يوجد منه الإيمان ووجد الكفر، فقد نفذت مشيئة الكافر ومشيئة إبليس، وتعطلت مشيئة الله، وهذا من أمارات العجز وعلامات الاضطرار فيقع في ملكه مالا يشاء، وهذا كفر فلا يجوز وصف الله تعالى به[(٤)].

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٤/ ٢٣١)، والتوحيد، للماتريدي، ص٢١١، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٦١)، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٤١٤).

(٢) ينظر: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٤١٣، ومتشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٢٩٧.

(٣) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٤/ ٢٣١)، والتوحيد، للماتريدي، ص٢١١، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٦١)، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٤١٤).

(٤) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥٥، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٦١)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٠، والكفاية، للصابوني، ص٩٨.

اعترض المعتزلة على هذا الدليل: بأن انعدام ما يشاء أو وجود ما لا يشاء إنما يدل على الضعف لو لم تكن للباري تعالى قدرة إيجاد ما يشاء ودفع ما لا يشاء، وله قدرة إيجاد إيمان الكافر جبراً منه، وقدرة دفع كل كفر جبراً منه، ومن هذا وصفه لا يوصف بالضعف(١).

أجاب الماتريدية عن هذا الاعتراض بالإجمال: حيث إن الله تعالى لو شاء إيمانهم بطريق الجبر، وحصل إيمانهم لما كان ذلك الإيمان الحاصل جبراً هو الإيمان الذي شاء الله تعالى منهم؛ لأنه شاء منهم إيمانًا اختياريًّا يستحقون به الثواب ويندفع به العقاب.

ثم تعقب الماتريدية تفاسير أفراد المعتزلة لمشيئة الجبر بالنقد.

فأبو الهذيل العلاف: يزعم أن الله تعالى يخلق فيهم الإيمان جبراً بدون اختيارهم، وهذا فاسد على أصولهم؛ لأن المؤمن عندهم خالق الإيمان، والكافر خالق الكفر، ولهذا أبوْ أن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال الخلق؛ إذ لو فعل لكان هو الكافر والعاصي، فعلى هذا لو خلق إيمانهم لكان هو المؤمن لا الكفرة، وهو تعالى أراد إيمانهم لا إيمان نفسه فلم تنفذ مشيئته، ولصار بهذا الإيمان هاديًا نفسه مؤتيًا نفسه إيمانها لا كل نفس.

وأبو على الجبائي يزعم: أن تفسير مشيئة الجبر أن يخلق الله في العبد علمًا ضروريًّا بصحة الإيمان فيؤمن حينئذ(٢)، وهذا فاسد؛ لأن العلم بصحة الإيمان

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ م٢ ص٢٥٧ وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٧٦، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٧، ٢٢٨، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٢٧، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٦١).

(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٢٦٧، ٢٦٨.

لا يوجب حصول الإيمان لا محالة؛ لأن العلم غير الإيمان، ووجود أحد المتغايرين لا يوجب وجود الآخر لامحالة.

وأبو هاشم الجبائي يزعم: أن معنى مشيئة الجبر أن يخلق الله تعالى العلم الضروري أنه لو لم يؤمن لعذب، وهذا باطل؛ لأن أهل العناد كانوا يعلمون أنهم لو لم يؤمنوا لخلدوا في النار ومع ذلك لم يؤمنوا[(١)].

فهذا الدليل العقلي استنبطه الماتريدية من الأدلة السمعية التي تدل على أن الله يشاء الخير والشر، فتأول المعتزلة هذه المشيئة في الآيات على أنها مشيئة الجبر، فجاء النقد الماتريدي لتفاسير أفراد المعتزلة لمشيئة الجبر، فسلم الدليل من هذه الاعتراضات

الدليل الثاني[(٢)]:

أنه تعالى أخبر أنه يملأ جهنم من الجنة والناس، فلو أراد منهم الإيمان دون الكفر، فقد أراد ألا يتحقق خبره ويكون به كاذبًا، أو أراد ما يصير بتحقيق أخباره ظالِمًا، فصار مريدًا جهل نفسه وكذبه وظلمه، وهذا كله سفه[(٣)].

---

(١) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٥٦، ٥٧، وتبصرة الأدلة، لابي المعين النسفي، (٢/ ٩٦١ وما بعدها)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٢١ - ٣٢٤، والكفاية، للصابوني، ص٩٩، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٧، ١٧٨، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٢٨، ٣٢٩.

(٢) ذكر الماتريدية أدلة كثيرة من العقل تدل على إرادة الباري تعالى للمعاصي لا يتسع المقام لذكرها، فسأقتصر على ذكر هذين الدليلين نظرًا لورود اعتراضات المعتزلة حولهما، ومن أراد أن يطالع بقية الأدلة فلينظر: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١٤١، ١٤٢، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٩، ١٨٠.

(٣) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٢٥، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١٤١، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٨، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١٠٦، ١٠٧.

وقد أورد الماتريدية اعتراضًا للمعتزلة وأجابوا عليه، **يقول أبو المعين النسفي**: (لا يقال: بأن الأمر بالإيمان والنهي عن الكفر أمر بتجهيل نفسه ونهي عن تصديقه؛ لأنا نقول: الأمر والنهي كل واحد منهما لتحقيق علمه؛ لأنه ما أمر الكافر بالإيمان ليؤمن، وما نهاه عن الكفر لينتهي عنه، بل ليجب الإيمان ويحرم الكفر، فيترك الإيمان الواجب، ويقدم على الكفر المنهي عنه، فيستحق بذلك العقاب، فيتحقق علمه أنه يترك الإيمان الواجب، ويرتكب الكفر المحظور، ويصير بذلك أهلًا للتخليد في النار، فيتحقق علمه وإخباره، فإذًا كل ذلك لتحقيق علمه وخبره، وإن جهلت المعتزلة ذلك)[1].

بهذه الأدلة والانتقادات العقلية والنقلية استطاع الماتريدية إثبات أن إرادة الله تعالى عامة لجميع الممكنات، تشمل الخير والشر، وليس قاصرة على الخير فقط كما يقول المعتزلة.

ومن هذا المبحث يمكننا أن نستخلص بعض النتائج ومنها ما يلي:

- اختلف المعتزلة فيما بينهم حول حقيقة الإرادة الإلهية، فبعضهم فسرها على أنها مجازية، وبعضهم قال إنها حقيقية لكنها حادثة لا في محل، وبعضهم قال: إنها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الفعل، أما الماتريدية فقد اتفقوا على أن الله تعالى مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته؛ ولذا قاموا بالرد على المعتزلة بطوائفهم كل فريق على حدة، وإلزامهم بصحة مذهبهم.

- إن الذي دفع معتزلة البصرة إلى القول بأن الله تعالى مريد بإرادة حادثة قائمة بذاتها لا في محل: أن الإرادة متعلقة بالمخلوقات وهي حادثة، كما أنها أيضًا صفة للقديم تعالى، ولا يجوز أن تكون حالَّة في القديم تعالى، وإلا كانت ذات

(١) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٢٥، ٣٢٦.

الباري تعالى محلًا لقيام الحوادث، وذلك يستلزم النقص والتغيير، فلم يبق أمامهم إلا القول بأن الله مريد بإرادة حادثة قائمة بذاتها لا في محل.

- يدور الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في عموم تعلق الإرادة الإلهية بأفعال العباد، أما أفعال الله تعالى فلا خلاف فيها؛ لأنها كلها حسنة عند المعتزلة ويجب أن يريدها.

- إن العلاقة بين الإرادة والأمر والمحبة والرضا هي الترادف عند المعتزلة، أما الماتريدية فالإرادة تغاير الأمر والمحبة والرضا، وبين الإرادة والمحبة والرضا عموم وخصوص من وجه عند الماتريدية.

- إذا حدث تلازم بين الإرادة وبين المحبة والرضا عند الماتريدية، فيكون على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم.

- تعددت جوانب الاستدلال عند الماتريدية على إثبات الفرق بين الإرادة وبين المحبة والرضا، تارة بالنقل، وتارة بالعقل، وتارة أخرى باللغة.

- إن الخلاف بين المعتزلة والماتريدية لا يترتب عليه ضرر في الاعتقاد؛ لأن ذلك يلزم لو رتب المعتزلة على عدم إرادة الباري تعالى المعاصي عدم العقاب عليها، وليس هذا بمترتب عندهم، فالعقاب على المعاصي متحقق؛ لأن مناط العقاب على مخالفة النهي.

المبحث الثالث

الكلام الإلهي

تقديم:

تعد صفة الكلام من أشهر مباحث علم الكلام وأكثرها جدالًا، وهي مسألة قديمة قدم التاريخ الإسلامي العقلي والسياسي، وهي مرتبطة بمسألة خلق القرآن، ولقد وقع نزاع كبير لدى مفكري الإسلام عمومًا، والمتكلمين على وجه الخصوص حول فهم طبيعة الكلام الإلهي، هل هو قديم أم محدث؟ فالمعتزلة قالوا: إن كلام الله تعالى فعل من أفعاله، ومن ثم فهو مخلوق، وأجبروا الناس على اعتقاد مذهبهم، عملًا بالأصل الخامس عندهم، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وساعدهم على ذلك ارتضاء بعض أمراء الدولة العباسية لمذهبهم، أما أهل السنة فيرون أن لله تعالى كلامًا نفسيًّا تدل عليه الحروف والأصوات، وهذا القول عُذِّبَ من أجله كثير من العلماء، وسالت دماؤهم في العصر العباسي بسبب مقالتهم في هذه المسألة[1]، وسيدور حديثنا في هذا المبحث - إن شاء الله تعالى - حول جهود المدرسة الماتريدية في الرد على قول المعتزلة بحدوث الكلام الإلهي وخلق القرآن.

تحرير النزاع في صفة الكلام:

قبل الشروع في المسألة تجدر الإشارة إلى أنه لا نزاع بين المعتزلة والماتريدية في أن الله تعالى متكلم، وإنما وقع النزاع حول معنى الكلام.

---

(١) ينظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة، لجمال الدين القاسمي، ص٦٩، الطبعة الأولى: مؤسسة الرسالة - بيروت (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

يقول أبو المعين النسفي: (لا خلاف بين المتكلمين في أن الله تعالى متكلم، وإنما الخلاف في معنى الكلام)[1].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (اتفق المسلمون على أنه تعالى متكلم، وأن القرآن كلامه)[2]، **إلا أن صدر الشريعة** يرى أن هذا ليس بحق، فإنه يلزم من نفي المعتزلة للكلام النفسي للباري تعالى نفي كونه متكلمًا؛ لأن الكلام اللفظي المركب من الحروف والأصوات لا يمكن أن يقوم بذات الباري تعالى، فالقائم بذات الله تعالى هو الكلام النفسي، ومن ثم فمنكره يكون منكرًا لكلام الله تعالى.

يقول صدر الشريعة المحبوبي: (ذُكر في بعض الكتب أن أهل الملل اتفقوا على أنه متكلم، لكن اختلفوا في معنى كلامه، وما ذكر ليس بحق؛ لأن كل من ينفي كلام النفس لابد أن ينفي أن الله تعالى متكلم؛ لأن الكلام النفسي غير ثابت عندهم والحروف والأصوات لا يمكن قيامها بذاته تعالى فهم في الحقيقة ينفون كونه تعالى متكلمًا وإن كانوا في اللفظ يثبتونه)[3].

والحق أن ما ذهب إليه صدر الشريعة من أن المعتزلة ينفون كونه تعالى متكلمًا فيه نظر؛ لأن المعتزلة قد أثبتوا الكلام لله تعالى، وعبارة الخوارزمي تدل على ذلك، وهم ما أنكروا إلا الكلام النفسي فقط؛ لأسباب دفعتهم لذلك نقوم بذكرها عند الحديث عن مذهبهم، كما أن لازم المذهب ليس بمذهب، وليس معنى هذا موافقتهم الرأي، بل دفع كونهم ينكرون كونه تعالى متكلمًا.

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٧٣.
(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٣٠.
(٣) شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٢٩.

تعريف الكلام في اللغة والاصطلاح:

الكلام في اللغة:

مأخوذ من كلَّم: تكليمًا وكلامًا بمعنى تحدث، وهو ما دل على نطق مُفْهِم و(الْكَلَام) فِي أصل اللُّغَة: الأصوات المفيدة و (فِي اصْطِلَاح النُّحَاة) الْجُمْلَة المركبة المفيدة، وَيطلق الْكَلَام على الْمُؤلف المطول قصيدة كان أَو خطْبَة أَو مقَالَة أَو رِسَالَة[١].

الكلام في الاصطلاح:

يرى المعتزلة: أنه الحروف المعقولة التي لها نظام مخصوص بحيث ينتظم من حرفين فصاعدًا، والمتكلم عندهم ليس من اتصف بالكلام، بل هو فاعل الكلام الموجد له، فالله تعالى لم يتصف بصفة تقوم به تسمى الكلام، بل إنه سبحانه خلق الكلام، وأوجده على لسان جبريل أو في اللوح المحفوظ أو في غير ذلك[٢].

وبالتأمل فيما ذهب إليه اللغويون والنحويون والمعتزلة يجد أنهم أخرجوا الكلام النفسي، واقتصروا على الكلام اللفظي المنتظم من الحروف والأصوات، وليس هناك إشارة عند اللغويين والنحويين تعتبر الكلام النفسي كلامًا في وضعهم.

أما الماتريدية فقد عرفوا الكلام بأنه: معنى يقوم بالذات ينفي الخرس

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري، (١٠/ ١٤٨)، ومعجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٥/ ١٣١)، ومختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، ص ٢٧٢، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، (٢/ ٧٩٦).

(٢) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣١، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متوية، ص٤١١.

والسكوت لا يحتاج فيه إلى الحرف والصوت الذي تدل عليه الحروف والأصوات[1].

ولقد قام أبو إسحاق الصفار بشرح هذا التعريف شرحًا كلاميًّا يكشف عن المذهب الماتريدي في صفة الكلام دون لبس أو احتمال معانٍ أخرى.

فهو معنى؛ لأنه صفة وكل صفة معنى، **وهو قائم بالذات**؛ لأن كل صفة تقوم بالذات، **وهو ينافي الخرس والسكوت**؛ لأنهما ضدان للكلام فلا يجتمعان، كما يجزم الصفار[2] بصلاحية هذا التعريف لمعنى الكلام في الشاهد والغائب واستمراره فيهما[3].

ويرجع سبب تسمية الماتريدية الكلام النفسي كلامًا إلى أمرين:

١ . إقرار البلغاء والشعراء من العرب الفصحاء بإثبات هذا المعنى النفسي؛ حيث إنهم سموا المعاني النفسية القائمة بنا كلامًا.

---

(١) ينظر: تلخيص الأدلة، لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٢٩، والبداية، للصابوني، ص٢٤٩.

(٢) تحدث الصفار عن العلاقة بين القول والكلام فذكر: أن القول كلام، والكلام قول، لكن القول يشتمل على معانٍ لا يشتمل عليها الكلام، منها: الحكاية، والأمر بالقول، والدفع، والظن، والغلبة وغير ذلك. ينظر: تلخيص الأدلة، لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٣٠، ٧٣١.

(٣) ينظر: تلخيص الأدلة، لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٢٩.

يقول الأخطل[(١)]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ::: جعل اللسان على الفؤاد دليلًا[(٢)].

٢. أن الأمة أجمعت على تسمية ما في المصحف كلام الله، وكذلك تسمية ما يقرأه القارئ أيضًا بكلام الله[(٣)].

وبعد معرفة حقيقة الكلام عند المعتزلة والماتريدية، تبين أن المعتزلة لم يثبتوا اتصاف الباري تعالى بصفة تسمى الكلام، بل هو سبحانه خلق الكلام وأوجده، وقصروا معنى الكلام على الكلام في الشاهد، وأما الماتريدية فقد أثبتوا الكلام النفسي واعتبروه حقيقة لغوية، وعرفوا الكلام تعريفًا يصلح للشاهد والغائب، وتبعًا للخلاف في المقدمات اختلفت النتائج والتطبيقات، فقد اقتصر المعتزلة على هذا المعنى الضيق للكلام، ومن ثم أنكروا كلام النفس، والماتريدية جعلوا الكلام في الشاهد يغاير الكلام في الغائب، فأثبتوا الكلام النفسي، وسيتضح هذا بالتفصيل في السطور القادمة - إن شاء الله تعالى -.

(١) الأخطل: هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن سيحان بن عمرو بن السيحان بن فدوكس، كان شاعرًا مداحًا يتكسب بشعره، سماه كعب بن جعيل بالأخطل؛ لأنه سمعه ينشد هجاء. ينظر: طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلّام، تحقيق: محمود محمد شاكر، (٢/ ٤٦٢)، الناشر: دار المدني - جدة، بدون تاريخ، والإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، لأبي نصر بن ما كولا، (٤/ ٣٨٣)، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).

(٢) هذا البيت قد أورده الدكتور: فخر الدين قباوة محقق شعر الأخطل في كتابه: شعر الأخطل، ص٥٦٠، الطبعة الرابعة: دار الفكر - سوريا (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٦٥)، والكفاية، للصابوني، ص ٢٩، ٣٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٠٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٨٨.

أولًا: مذهب المعتزلة:

يرى المعتزلة أن كلام الله هو المركب من الحروف والأصوات الموجودة في المصاحف المقروءة بالألسنة، التي يعدم بعضها عند النطق بالبعض الآخر وهذه كلها مخلوقة، كما يعتقدون أن الله تعالى ليس له كلام أزلي، وما القرآن وسائر الكتب المنزلة إلا مخلوقات حادثة؛ وذلك لأن كلام الله فعل مخلوق له[(١)]، وأما الكلام بمعنى القائم بالنفس فقد أنكروه كذلك.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن من ادعى كلامًا نفسيًّا فقد ادعى إثبات معنى لا سبيل إلا معرفته باضطرار، ولا بدليل، فوجب نفيه)[(٢)].

ويقول أيضًا: (فإذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام فتجب استحالة قدمه؛ لأن كل مثلين استحال في أحدهما أن يكون قديمًا فيجب أن يستحيل في الآخر؛ لأن من حق القديم أن يكون قديمًا لنفسه، فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا، وجب القضاء بحدوثه)[(٣)].

فكلام الله تعالى عند المعتزلة حادث؛ لأنه لا كلام عندهم غير الكلام المعروف المركب من الحروف والأصوات، وإذا كانت الحروف والأصوات حادثة فكلامه تعالى حادث والكلام فعل مخلوق لله، وفي القول بقدمه قول بقدم الحادث وهو محال.

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٧/ ٥٨).

(٢) المرجع السابق، (٧/ ١٥).

(٣) المرجع السابق، (٧/ ٨٤)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٣٠، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٣٠.

وأما عن الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى القول بخلق القرآن وحدوث الكلام[(١)] الإلهي، فمنها ما يلي:

١. أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن «القدم» هو المميز الوحيد بين الله تعالى وبين غيره من الموجودات، فلا يجوز أن تكون المخالفة بينه وبين ما سواه واقعة بكونه ذاتًا؛ لأن غيره من الذوات يشاركه في ذلك، كما لا يجوز أن تكون المخالفة واقعة بصفات الأفعال نحو كونه تعالى محسنًا، ومتفضلًا، ورازقًا؛ لأن المخالفة كانت ثابتة في الأزل من غير أن يوجد من يحسن إليهم أو يتفضل عليهم ويرزقهم، فلم يبق إلا أن تكون المخالفة بصفة من صفات الذات، وهي وجوب وجوده تعالى، والمرجع بالقدم ليس إلا وجوب الوجود، فيجب أن يكون كلامه حادثًا[(٢)].

(١) يرى البعض أن المعتزلة تأثروا بمؤثر يهودي في قولهم: بحدوث الكلام الإلهي وخلق القرآن حيث إن هذه الفكرة قد ظهرت على يد الجعد بن درهم (ت١٢٤هـ)؛ إذ هو الذي أبدع القول بنفي الصفات والقول بخلق القرآن، ثم أخذها عنه الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ)، والجعد بن درهم قد أخذ ذلك القول عن بيان بن سمعان، وأخذه بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وزوج ابنته، وأخذه لبيد عن يهودي باليمن. ينظر: مقدمة الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، صبري شاهين، ص٩، الطبعة الأولى: دار الثبات للنشر والتوزيع – السعودية (بدون تاريخ)، والكامل في التاريخ، لعز الدين بن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (٦/ ١٤٩)، الطبعة الأولى: دار الكاتب العربي – بيروت (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م)، والحق أننا لا نسلم بأن المعتزلة أخذوا هذا القول عن اليهود فقد جاءت هذه الفكرة نتيجة لفهمهم لنصوص مصادر العقيدة الإسلامية، كما أن تاريخ المعتزلة يشهد بوقوفهم في مواجهة التيارات الباطلة التي حاول نشرها المغرضون من الزنادقة وغيرهم من أعداء الإسلام، ولعل ظهور هذا القول كان رد فعل لكلمة النصارى في عيسى ابن مريم عليه السلام؛ لأنهم ادعوا أن القرآن يجعل عيسى إلهًا؛ لأنه كلمة الله، ومن المعلوم أن كلمته قديمة، فيكون عيسى إلهًا قديمًا، ومن ثم ذهب المعتزلة إلى أن كلام الله هو الكلام اللفظي، وقالوا بحدوثه. ينظر: قيمة التصوير والنقد للأسس الاعتزالية عند الإيجي في ضوء مؤلفات القاضي عبد الجبار، د. حامد الخولي، ص١٠٠، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٩٦، ١٩٧، ٥٤٩، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٧/ ٨٦).

٢. أن الكلام من أعظم نعم الله على عباده؛ لأن به يتصور الإفهام والاستفهام، ولا يمكن أن يقوم غيره في هذا المقام، وكلام الله المنزل على رسله أدخل في باب النعمة؛ لأن به يعرف الحلال من الحرام، وإليه نرجع في معرفة الشرائع والأحكام وذلك يستوجب حدوثه[١].

٣. أن كلام الله تعالى لو كان قديمًا لما جاز عليه العدم؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

٤. أن القرآن لو كان قديمًا لما جاز عليه النسخ، ولكن القرآن قد وقع فيه النسخ لحكم يعلمها الله تعالى[٢].

ثانيًا: مذهب الماتريدية:

ذهب الماتريدية إلى أن الله تعالى متكلم بكلام قديم على الحقيقة، وكلامه سبحانه صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى، ليست من جنس الحروف المنظومة ولا الأصوات المتعاقبة، بل هي أمر آخر وراء الحروف والكلمات، والله تعالى متكلم وآمر وناهٍ ومخبر بهذه الصفة القديمة، وأما هذه الحروف فهي دلالات وأمارات تدل عليه، فعند الماتريدية الكلام النفسي قديم، والمعنى والمفهوم من القرآن تابع للقديم فيكون قديمًا.

يقول أبو المعين النسفي: (قال أهل الحق - نصرهم الله - إن كلام الله تعالى صفة له أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك، والله تعالى متكلم بها آمر، ناهٍ،

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٣١.
(٢) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٤، ٢٢٥. والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٧/ ٨٤)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٣٢.

مخبر، وهذه العبارات دالة عليها، وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى أنها عبارات عن كلامه، وهو يتأدى بها)[1].

ويقول علاء الدين البخاري: (اعلم أنه تعالى متكلم بكلام واحد، وهو صفة أزلية قائمة، ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق منه، وأنه ليس من جنس الحروف والأصوات، ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، غير متحيز مناف للسكوت والآفة، وهو به آمر ناه مخبر، وهذه العبارات الدالة عليه حادثة مخلوقة؛ لأنها أصوات وأعراض، وسميت كلام الله تعالى لدلالتها عليه وتأدِّيه بها)[2].

وبالنظر فيما قاله علاء الدين البخاري نجد فيه تأثرًا بأبي المعين النسفي، وتعليلًا لقول الماتريدية بقدم صفة الكلام، فهي صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى؛ لأن صدق المشتق على شيء يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق له، ومعلوم أن قيام الكلام اللفظي بذاته تعالى محال، فتعين الكلام النفسي، وهو ليس من جنس الحروف والأصوات؛ لأن الحروف والأصوات أعراض حادثة، كما ينبه على الفرق بين كلام الله تعالى القديم، وما يدل عليه من الحروف والأصوات الحادثة.

ويمكننا أن نلمح هنا أن الماتريدية، والأشاعرة قد انفردوا بالتفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي[3]، مما دفع البعض إلى التوفيق بينهما وبين المعتزلة

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٣٥).
(٢) رسالة في الاعتقاد، لعلاء الدين البخاري، ص١٢٧، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧١، وأصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٠٠ وما بعدها، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٨٣، ١٨٤.
(٣) ينظر: إشارات المرام، للبياضي، ص١٣٨، ١٣٩، ١٦٧ وما بعدها.

ومحاولة تضييق دائرة الخلاف[1]، إلا أن صدر الشريعة، والكلنبوي، يرون أن القول بأن النزاع لفظي وهم، وأن الخلاف حقيقي بين المعتزلة وأهل السنة[2].

ويرجع السبب في إثبات الكلام النفسي للباري تعالى، والقول بقدمه إلى عدة أمور:

١. أن الكلام النفسي صفة لذات الباري تعالى، وليس فعلًا من الأفعال؛ لأن إنكار المعنى النفسي تعطيل لصفة الكلام، وقد نص القرآن الكريم[3] على أن الله متصف بالكلام[4].

٢. أن هذه الصفة لو لم تكن قائمة بذاته تعالى، لما صح أن توجب له حكمًا من الأحكام نحو كونه متكلمًا بها، ولو سلمنا أن الكلام قائم بنفسه لا بمحل، لكان ذلك محالًا؛ لاستحالة قيام الصفة بنفسها، كما لو سلمنا أن الكلام قائم

---

(١) أقصد هنا الإمام الرازي حيث ذكر أن الجهة منفكة وأن النزاع في غير محله، فالمعتزلة قصدوا الكلام اللفظي، وأهل السنة قصدوا الكلام النفسي، ومن ثم فكلاهما على حق. ينظر: الأربعين في أصول الدين للإمام الرازي، (١/ ٢٤٦). وقد تأثر به الإمام سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (٣/ ١٠٧)، الطبعة الثانية: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠١١م).

(٢) ينظر: شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٢٩، وحاشية الكلنبوي على الدواني، (٢/ ٢٣٢).

(٣) من هذه الآيات: قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]. يقول الصفار في معنى هذه الآية: (شهادة الله قول الله؛ لأن الملائكة وأولوا العلم شهدوا بهذه الشهادة، وشهادتهم قولهم فكذلك شهادة الله تكون قوله) تلخيص الأدلة، للصفار، ص٧٢٣، ومن الآيات الدالة على الكلام النفسي: قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ﴾[المجادلة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿يُخۡفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبۡدُونَ لَكَۖ﴾[آل عمران: ١٥٤]، وقوله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفۡسِهِۦ وَلَمۡ يُبۡدِهَا لَهُمۡۚ﴾[يوسف:٧٧]

(٤) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٨٤)، ونخبة اللآلي لشرح بدء الأمالي، للريحاوي، ص٢٥.

ببعض أجرام العالم؛ للزم أن يكون ذلك الجرم هو الآمر الناهي دون الله تعالى وهذا محال[1].

٣. كلامه سبحانه الذي هو غير مخلوق ولا محدث ولا حرف ولا لفظ ولا نغمة ولا صوت ولا آية ولا سورة، فاللفظ والصوت والحرف والكلمة والآية والسورة، كل ذلك يرجع إلى قراءة القارئ، وكلامه ليس بعربي ولا سرياني ولا عبراني؛ لأن هذه اللغات أوصاف اللفظ المركب من الأصوات والحروف، بل هي عبارات عن الكلام، وهذه العبارات مخلوقة محدثة، فيجب التفريق بين كلام الله وما يدل عليه[2].

٤. أن الشرع الحكيم قد سمى كلام الله القديم الذي هو صفة من صفاته الأزلية قرآنًا، وقد أجمعت الأمة على ذلك قبل ظهور أهل البدع والأهواء، كما أجمعت على أن القرآن الكريم كلام الله سبحانه وأنه ليس بمخلوق[3].

ومن خلال ما سبق يمكننا أن نقول: إن المعتزلة والماتريدية يتفقون على أن الحروف والأصوات حادثة، وهي ليست كلام الله على الحقيقة وإنما هو خالقها، ويفترقان في الكلام النفسي، فينكره المعتزلة ويقره الماتريدية.

ثالثًا: أدلة المعتزلة ونقد الماتريدية لها:

لقد استدل المعتزلة بأدلة كثيرة من العقل والنقل لإثبات أن كلام الله حادث ومخلوق، ومنها:

---

(١) ينظر: أصول الدين، للغزنوي، ص١٠٢، وجامع اللآلي شرح بد الأمالي، للقاضي الشيخ: محمد أحمد كنعان، ص٦٦.

(٢) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٧٥، والكفاية، للصابوني، ص٢٧.

(٣) ينظر: بحر الكلام، لأبي المعين النسفي، ص١١٩، وجامع اللآلي شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ: محمد أحمد كنعان، ص٦٧، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٧٦.

أ- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

لو كان كلام الباري تعالى أزليًا، لكان متنوعًا في الأزل، ومن المعلوم أن وجود الأمر والخبر في الأزل، ولا مأمور ولا سامع سفه يتنزه عنه الباري تعالى[1].

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أن السفه والعبث إنما يلزم لو أمر الباري تعالى المعدوم حال عدمه، وأما لو أمره على تقدير وجوده بأن يكون طلبًا للفعل ممن سيكون فلا سفه فيه ولا عبث، بل هو حكمة[2].

الثاني: لا يشترط في أمر التكليف وجود المكلف، فيصح الخطاب في الأزل لمن يحدث إلى قيام الساعة، فكل خطاب ورد عن النبي ﷺ خطاب لمن بعده إلى قيام الساعة وإن كانوا وقت الخطاب معدومين[3].

الثالث: مَنَع الماتريدية أنه لو وجد المأمور والمنهي لكان الكلام أنواعًا؛ لأن تنوعه يكون فيما لا يزال بحسب تعلقاته، ومن المعلوم أن هذه الشبهة مبنية على قياس الغائب على الشاهد وهو ممتنع[4].

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٧/ ٩٣)، والمختصر في أصول ا الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٤.

(٢) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٨١، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧٣، والكفاية، للصابوني، ص ٣٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٩١.

(٣) ينظر: البداية، للصابوني، ص٢٥٤، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٥١.

(٤) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٨١.

وقد أورد شمس الدين السمرقندي اعتراضًا على هذه الإجابة بأنها غير دافعة للشبهة؛ حيث يقول: (وهذا غير دافع للشبهة؛ لأنه حينئذ يكون المعدوم مخاطبًا بأن يفعل أو يترك كذا عند الوجود، والشبهة إنما هي هذا، وهي ما اندفعت)(١).

والسمرقندي ليس محقًّا فيما قاله، والذي دفعه إلى هذا القول هو أنه لم يفرق بين الأمر في الشاهد والأمر في الغائب، فقد أوضح الصغناقي هذا مؤكدًا على ضرورة التفرقة بين المعدوم في الشاهد الذي يعد عرضًا، والعرض(٢) عند جمهور الماتريدية لا يبقى زمانين(٣)، وبين كلام الله تعالى الذي يصح دوامه إلى وقت الوجود.

يقول الصغناقي: (إن الأمر الموجود في الشاهد لا يتناول المعدوم؛ لأنه عرض والعرض لا دوام له، فلا يتناول المأمور للمعدوم في الحال؛ لعدمه، ولا يتناول المأمور وقت وجوده؛ لعدمه، بخلاف كلام الله تعالى فيصح الدوام إلى وقت الوجود)(٤).

الدليل الثاني:

أن القرآن ينسخ بعضه بعضًا، وأنه أنزل من اللوح إلى السماء الدنيا، وهذا لا يتصور إلا فيما هو مخلوق، وكذا يقرأ، ويكتب، ويحفظ، ويسمع، وينقل من موضع إلى موضع، ويمحى بعد ما كتب، وهذا كله من صفات المخلوقين(٥).

---

(١) المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٨٢).

(٢) الذي دفع شمس الدين السمرقندي من بين الماتريدية إلى المعارضة هو قوله: ببقاء الأعراض زمانين حيث ذكر أدلة القائلين بعدم البقاء ورد عليها، ثم ذكر الدليل على بقائها. يراجع هذا بالتفصيل في كتابه: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ٩٢٧ وما بعدها).

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٨)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٣٥١.

(٤) التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٤١.

(٥) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٣٢، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٢٤، ٣٢٥، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢٤، ٢٢٥.

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أن النسخ واقع على الحكم، وهو الحكم الذي شرعه الله تعالى بكلامه لا على نفس الكلام، والله تعالى يحكم ما يشاء في كل زمان، وقد يقع النسخ على نفس المنظوم[1].

يقول الصغناقي: (المراد من الحكم المحكوم؛ لأن حكم الله تعالى ثابت أزلًا وأبدًا لا يتغير هو، بل المتغير هو المحكوم، فبعد ذلك تغير المحكوم لا يدل على تغير الحكم كتغير المعلوم لا يدل على تغير العلم)[2].

وربما يُتوهم أن النسخ يجري في الأحكام العقلية كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، وسائر الأحكام التي يكون دليلها العقل وهذا خطأ؛ لأن النسخ يجري في الأحكام الشرعية.

يقول أبو الثناء اللامشي: (النسخ إنما يجري في الأحكام الشرعية التي لها جواز ألا تكون مشروعة، دون الأحكام العقلية كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، وما يمكن معرفته بمجرد العقل من غير دليل السمع؛ لأن دليلَه العقل وأنه قائم بكل حال، فلا يحتمل الانتساخ)[3].

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٦٩، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٤٣.

(٢) الكافي شرح البزدوي، للصغناقي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، ص١٤٩٣، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد - الرياض (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، (٣/ ١٥٧).

(٣) أصول الفقه، لأبي الثناء اللامشي، ص١٧١.

الثاني: أن الإنزال من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ومن السماء إلى الأرض، فذاك أيضًا يتناول هذا المنظوم قال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ﴾ [الدخان:١-٣] جعل الكتاب منزلًا، والكتاب اسم لهذا المنظوم؛ لأن الكتاب اسم للمكتوب، والمنظوم هو المكتوب، وقد يطلق اسم الإنزال على كلام الله تعالى بإنزال هذا المنظوم الدال عليه، يقال: أنزل فلان الوزير كلام الأمير من الحصن، إذا أنزل كتابه، فجبريل عليه السلام أدرك كلامه تعالى[1]، ثم نزل إلى الأرض، وأفهمه لرسول الله ﷺ من غير نقل لذات الكلام لعدم انتقال الصفة، ولاستلزام الانتقال والانفكاك للنقصان[2].

الثالث: الكتابة والحفظ والقراءة والسماع، أن يكتب ويحفظ ويقرأ ويسمع ما هو دال على المنظوم، وهذا حقيقة وليس بمجاز[3].

يقول الإمام أبو حنيفة: (نقر بأن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته، لا هو ولا غيره، بل هو صفته على التحقيق، مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، غير حال فيها، والحروف والحركات والقرطاس والكتابة كلها مخلوقة؛ لأنها أفعال العباد، وكلام الله غير مخلوق؛ لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد إليها، وكلام الله تعالى قائم بذاته، ومعناه مفهوم بهذه الأشياء، فمن قال: بأن كلام الله

---

(١) إن التعبير بكلمة (أدرك) يوهم القارئ بأن جبريل أدرك كلام الله، وفي الحقيقة جبريل لم يدرك كلام الله؛ لأن الكلام صفته سبحانه، وإدراك كنه الصفة متعذر؛ ولذا فإن الماتريدية ذيلوا كلامهم بإزالة هذا الوهم؛ حيث قالوا: من غير نقل لذات الكلام لعدم انتقال الصفة، ولاستلزام الانتقال والانفكاك للنقصان.

(٢) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٦٩، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٧٨.

(٣) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٦٩ - ٧١، ونخبة اللآلي لشرح بدء الأمالي، للريحاوي، ص٢٥.

تعالى مخلوق[١] فهو كافر بالله العظيم)[٢].

فالإمام أبو حنيفة ينكر القول بخلق القرآن، ويتهم من يقول بهذا القول بالكفر، والكفر هنا محمول على كفر النعمة لا كفر الخروج عن الملة، وقد أفصح **ملا علي القاري** عن هذا المقصود حيث يقول: (واعلم أن ما جاء في كلام الإمام وغيره من علماء الأنام من تكفير القائل بخلق القرآن؛ محمول على كفران النعمة لا كفر الخروج عن الملة)[٣].

ب- الأدلة السمعية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

---

(١) يدعي أبو عذبة أن الإمام أبا حنيفة هو أول من قال بخلق القرآن. ينظر: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، لأبي عذبة حسن ابن عبد المحسن، ص٤٦، الطبعة الأولى: دار المعارف النظامية - حيدر آباد بالهند (١٣٢٢هـ) وهذا قول غير صحيح؛ لأن الإمام أبا حنيفة يقول: بأن القرآن كلام الله تعالى وهو غير مخلوق، بل إنه يكفر من يقول بخلق القرآن. حيث يقول: (نقر بأن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته، لا هو ولا غيره، بل هو صفته على التحقيق، مكتوب في المصاحف، مقرو بالألسن، محفوظ في الصدور، غير حال فيها، والحروف والحركات والقرطاس والكتابة كلها مخلوقة؛ لأنها أفعال العباد وكلام الله غير مخلوق...فمن قال بأن كلام الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم). وصية الإمام أبي حنيفة في التوحيد، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص٧٧. فالإمام أبو حنيفة كان يقر بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولكن خصومه قصدوا التشنيع عليه، ومما ساعدهم على ذلك أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد قال بخلق القرآن، وقال وهو رأيي ورأي آبائي، ولكن رد هذا القول بشر بن الوليد وقال: أما رأيك فنعم، وأما رأي آبائك فلا. ينظر: أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه، للإمام محمد أبو زهرة، ص١٦٠، ١٦١، الطبعة الثانية: دار الفكر العربي - القاهرة (١٩٥٥م).

(٢) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، للبابرتي، ص٩٣، ويراجع: شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٧١، ٧٢.

(٣) شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٧٦، ويراجع: شرح الطحاوية، لسراج الدين الغزنوي: هامش(٢) ص٧٦، ٧٧.

استدل المعتزلة بهذه الآية على حدوث القرآن؛ حيث إن الله تعالى بيّن أن القرآن مركب من هذه الأحرف المقطعة، والقديم تعالى يستحيل عليه التركيب، ووصف القرآن بأنه كتاب بمعنى أنه مجموع من كتب متعددة فلا يكون قديمًا، ووصفه بأنه محكم، والإحكام لا يكون إلا في الأفعال، لا في الصفات، ووصفه بأنه مفصل أحسن التفصيل في سوره وآياته، وهذا الوصف لا يصح في القديم(١).

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجهين:

الأول: أن كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته، ليست من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة واحدة، وهو أمر بما أمر به، نهي عما نهى عنه، خبر عما أخبر عنه، وهو صفة أزلية.

الثاني: أن كلام الله قائم بذاته، وكذا كلام كل متكلم، وهذه السورة التي لها بداية ونهاية وعدد وأبعاض ليست بكلام الله تعالى على الحقيقة؛ بل هو منظوم نظمه الله تعالى، وهو دال على كلامه، كخطبة كل خطيب، ورسالة كل مرسل منظوم دال على كلامه، وليس نفس كلامه(٢).

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[الأنبياء: ٢]، والذكر هو: القرآن، فوصفه بأنه محدث، والمحدث هو المخلوق(٣).

---

(١) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٤٤٤، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص١٧١، ورسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، للحاكم الجشمي، ص٩٩، والكشاف، للزمخشري، (٢/ ٢٤٦).

(٢) ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٦٨، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٦٦)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٤٢، ٧٤٣.

(٣) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٥٦٧، وجمل العلم والعمل، للشريف المرتضى، ص٩١، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٣٢، ٢٣٣.

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أن الآية حجة على المعتزلة وليس حجة لهم؛ لأنها تدل على أن من الذكر ما ليس بمحدث؛ لأنه لم يقل ما يأتيهم من ذكر إلا كان محدثًا، فثبت أن من الذكر ما هو قديم ليس بمحدث، فيجب أن يكون القرآن، وعلى هذا فالآية تنصرف إلى المنظوم دون كلام الله تعالى[1].

الثاني: لابد من تأويل الآية، فيحتمل أن يكون المراد من الذكر هو الرسول ﷺ لقوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۝١٠ رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[الطلاق: ١٠، ١١]، فيكون تأويله: ما يأتيهم من رسول محدث إلا استمعوه؛ أي: استمعوا قوله، ويحتمل أن يكون المراد من الذكر هو الوعظ أي: ما يأتيهم من وعظ من النبي ﷺ؛ وهذا لأنهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن، بل كانوا يعظمون ويفخمون شأنه، ويحتمل أن يكون المراد من ذكر حديث العهد بهم، لا أن يكون في نفسه حديثًا، كمن له غلام فاشترى آخر قد يقول: ادعوا غلامي الحديث، وإن كان أكبر سنًا من الأول[2].

الثالث: أن الإتيان يتصور لدلالة الكلام لا إلى ذاته، ولا شك أن الإتيان محدث، فقوله: محدث صفة لمحذوف تقديره: إتيان محدث دلَّ عليه العقل[3].

---

(١) ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٧٣، وشرح المقصد في أصول الدين، للبابرتي، ص٣٢، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (٢/ ٤٠٩)، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٢٣.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٨٣)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ٣٣، وجامع اللآلي شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ: محمد أحمد كنعان، ص٦٦، ٦٧.

(٣) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٩/ ٢٥٦، ٢٥٧)، وتلخيص الأدلة، لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٣٥، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٥٥، ٤٥٦، وأنوار القرآن وأسرار الفرقان، لملا علي القاري، (٣/ ٣١٥).

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الزخرف: ٣]، وهذا صريح في أن الله جعله، فكيف يكون قديمًا[١].

وأجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجهين:

الأول: أن المراد بالآية جعلنا العبارات عنه بلسان العرب، وأفهمنا المراد به وأحكامه باللسان العربي، بخلق الحروف والأصوات التي تدل عليه.

الثاني: أن أهل اللغة قالوا: إن الجعل إذا تعدى إلى مفعول واحد كان بمعنى: الفعل والخلق، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[الأنعام:١]، وإذا تعدى إلى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق، وإنما يكون بمعنى: الحكم والتسمية، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف:١٩]، فالمراد منه التسمية لا التخليق، وفي هذه الآية تعدى إلى مفعولين[٢].

الدليل الرابع:

ذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى أخبر عن أمور ماضية، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[طه: ١٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾[يوسف: ٥٨]، والإخبار عن وجود هذه الأشياء قبل وجودها كذب، والكذب على الله محال[٣].

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٧/ ٩٤)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٣٢، والكشاف، للزمخشري، (٤/ ٢٠٩).

(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٢١٩)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٨٢، ٤٨٣)، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٢٣، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لأبي بكر المقدسي، ص ٤٥٦.

(٣) نظر: تحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١٧٠، ١٧١.

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة بوجوه:

الأول: أن إخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان، بل هو مطلق إخبار، والمتعلق بالزمان هو المخبر عنه، فإن كان لم يوجد بعد كان الإخبار إخبارًا أنه يوجد، وإذا وجد كان إخبارًا أنه للحال موجود، وإذا انقضى كان إخبارًا أنه وجد فيما قبل، والتغير على المخبر عنه، لا على الإخبار الأزلي، كما في العلم يكون التغير على المعلوم عندنا لا على العلم، ولا على الذات[1].

شبهة الكعبي ونقد الماتريدي لها.

استدل الكعبي من المعتزلة بذكر الإتيان والمجيء المنسوب إلى الكلام على حدوث الكلام؛ وذلك لأنهما من صفات الحوادث، فمن قامت به هاتان الصفتان كان حادثًا والكلام قامت به هاتان الصفتان فهو حادث.

يقول الماتريدي: (احتج - أي: الكعبي - في حدث الكلام بذكر الإتيان والمجيء، وهو من ذلك محدث)[2].

وقد نقد الماتريدي قول الكعبي بأن الله تعالى إذا أضاف الإتيان والمجيء إلى نفسه، فإن هذا لا يوجب الحدث؛ لأن الله تعالى لا يوصف بالجسمية حتى يُفهم من مجيئه ما يُفهم من مجيء الأجسام، فيجب التوقف فيه، وصرفه إلى الوجه الذي يتناسب مع مقام الألوهية[3].

---

(١) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٨٤، ١٨٥، والكفاية، للصابوني، ص٣٣، وشرح تعديل العلوم (القسم الثاني)، لصدر الشريعة المحبوبي، ص ٢٩، مخطوطة بمكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية - المملكة العربية السعودية تحت رقم: ٤٤٥.

(٢) التوحيد، للماتريدي: ٤٣.

(٣) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٧/ ٢٠٠)، والتوحيد، للماتريدي، ص٤٣.

رابعًا: أدلة الماتريدية:

لقد تمسك الماتريدية في الاستدلال على صفة الكلام بأدلة من السمع والعقل:

أ- الأدلة السمعية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[النساء: ١٦٤]، فالله تعالى قد أثبت الكلام لنفسه في هذه الآية، وأكد ذلك بالمصدر رفعًا للمجاز، فوجب أن يكون كلامه تعالى صفة حقيقية قديمة كلم بها نبيه موسى، وكان ذلك خصوصية عليه السلام[(١)].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[الأعراف: ٥٤]، فالله تعالى قد أثبت لنفسه الخلق والأمر وفرق بينهما، ولو كان الأمر مخلوقًا لما حسن الفصل بينهما، فدل ذلك على أن الأمر ليس مخلوقًا بخلاف الخلق[(٢)].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النحل: ٤٠]، فقد ذهب الماتريدية إلى أن هذه الآية تؤكد على أن مصدر جميع المخلوقات هو أمر الله تعالى وهو قوله: ﴿كُن﴾، ويلزم من ذلك أن يكون كلام الباري قديمًا، وليس

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٤٦، وتأويلات القرآن، للماتريدي، (٤/ ١١٠، ١١١)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٢٢، والكفاية، للصابوني، ص٣٤، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٧٧، وإشارات المرام، للبياضي، ص١٨١.
(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٣٨٥)، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٨٦.

حادثًا ومخلوقًا، لأنه لو كان مخلوقًا لم يكن صفة له، ولزم أن يقول له كن بكلام آخر، ويلزم منه التسلسل، وهو محال[1].

اعترض المعتزلة: بأن الآية تدل على حدوث الكلام الإلهي بثلاثة أوجه:

الأول: أنه جعل القول جزاء للإرادة، والجزاء لابد وأن يكون بعد وجود الشرط، فيكون قوله حادثًا.

الثاني: أنه علق حدوث المكونات بوجود «كن» والفاء تقتضي التعقيب، وهذا يوجب حدوث القول؛ لأن ما لم يتقدم المحدث إلا بوقت واحد، فحدوثه واجب وقدمه محال.

الثالث: أن قوله: «كن» مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن النطق بهما في وقت واحد، وله بداية ونهاية فلا يكون قديمًا[2].

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الاعتراض بوجوه منها:

الأول: عندكم لا توجد الأشياء بإيجاد الله تعالى، فإن الإيجاد هو عين الموجود عندكم لا غيره، فتكون الآية حجة عليكم، فإن الله تعالى أخبر أنه يوجد الأشياء بقوله: «كن» وهو الموجود في الحقيقة عندكم[3].

الثاني: أنه لا نزاع في حدوث الحروف والأصوات، وإنما المقصود بالكلام القديم هو: أمر آخر غير الحروف والأصوات، وهي تدل عليه.

الثالث: أن المراد بقوله: «كن» الصفة الأزلية لا هذا الحادث، فإن إحداث الحادث بالحادث يؤدي إلى الدور والتسلسل، فيكون قوله: «كن» كناية عن كمال القدرة ونفاذ المشيئة.

(١) ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٦٥، ٦٦، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٤٢)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٣٢.

(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٧/ ١٦٦ – ١٧٥)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٩٦.

(٣) ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٦٦.

يقول ملا علي القاري: (الآية تدل على أن قوله ليس بمخلوق؛ إذ لو كان مخلوقًا لكان مقولًا له «كن»، فذلك القول يجيب أن مقولاته بقول آخر، وهذا يؤدي إلى أن يتسلسل، ولو تسلسل ما تحصل)[1].

ب- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

لو لم يكن الباري تعالى متصفًا بالكلام لاتصف بضده وهو الخرس والسكوت، واللازم باطل؛ لأنه نقص يتنافى مع معنى الألوهية، فالملزوم كذلك.

يقول الخبازي: (إن الحي يصح اتصافه بالكلام، والله تعالى موصوف به بلا خلاف، وما كان صفة لله تعالى فهو من صفات الكمال ونعوت الجلال، فلو كان حادثًا لكان موصوفًا بضده، وهو نقص تعالى الله عن ذلك)[2].

وهذا الدليل يثبت استحالة حدوث كلام الله تعالى إجمالًا من غير بيان حقيقة الكلام في الشاهد والغائب.

شبهة للمعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى الباري تعالى يستحيل كونه متكلمًا فيما لم يزل، ولا يجب كونه متكلمًا بنفي الخرس والسكوت عنه، كما لا يجب كونه متحركًا بنفي كونه ساكنًا، لما استحال كونه متحركًا[3].

---

(١) أنوار القرآن وأسرار الفرقان، لملا علي القاري، (٣/ ٧٧)، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٨/ ١١١، ١١٢)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٣٢، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ٧٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٩٦.

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٩٤، ويراجع: أصول الدين، للبزدوي، ص٦٣، ٦٤، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٥٦، ٤٥٧)، والبداية، للصابوني، ص٢٤٩، والكفاية، للصابوني، ص ٢٨، ونخبة اللآلي لشرح بدء الأمالي، للريحاوي، ص٢٦.

(٣) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٧/ ١٣٦)، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٣٩.

وأجاب الماتريدية: بأن ما لا يستحيل ثبوته على الذات لا ينتفي عنه إلا بثبوت ضده، والكلام من هذا القبيل، فلا ينتفي إلا بثبوت ضده، وثبوت الضد عليه محال، وفيما أوردوا من الأمثلة كانت الحال في الشاهد على نحو ما بينا، فلم ينعدم أحدهما عن المحل إلا بثبوت ضده لجواز قبول المحل كل ذلك، فأما القديم تعالى فيستحيل عليه تلك الأوصاف، فانتفاء كل ضد من ذلك كان لاستحالة قبول القديم إياه لا لوجود ضده، وفيما نحن فيه الأمر بخلافه(١).

الدليل الثاني:

لو كان كلام الباري تعالى حادثًا، لكان الحال لا يخلو إما أن يكون حادثًا في ذاته، أو في محل آخر، أو لا في محل، والكل باطل.

أما الأول: فلاستحالة أن يكون ذات القديم تعالى محلًا للحوادث.

وأما الثاني: فلأنه يكون المتكلم حينئذ ذلك المحل الآخر لا خالقه؛ إذ لو اتصف به مع أنه لم يقم به؛ لاتصف بالسواد متى خلقه في محل مع أنه لم يقم به؛ لأنه خالقه، وهو محال.

وأما الثالث: فلأن الكلام الحادث عرض(٢)، وقيام العرض لا في محل محال(٣).

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٥٧)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٩٤،

(٢) إذا كان الكلام الحادث عرض، فإن في هذا القيد إشارة إلى أن الكلام القديم ليس بعرض. ينظر: التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٤٠.

(٣) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧١، ٧٢، والكفاية، للصابوني، ص ٢٨، وعمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١١٣. وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٤٨، ٤٤٩.

الدليل الثالث:

أن الكلام لو كان حادثًا لكان عرضًا مستحيل البقاء، فما نزل من القرآن انعدم لاستحالة بقائه، فلم يبق اليوم لله تعالى كلام، ولا أمر، ولا نهي، وبطلت الشرائع، وبقاء الشرائع إنما كان لأمر النبي ﷺ ونهيه، وإن كان عرضًا لكنهما مظهرين لأمر الله تعالى ونهيه، فبقي الحكم لبقاء أمر الله تعالى ونهيه[(١)].

اعترض المعتزلة بأن كلام الله وإن انعدم بقيت الشرائع لبقاء الإجماع على تلك الشرائع، **وأجاب الماتريدية** ببطلان هذا الاعتراض؛ لأن الإجماع كان حجة بالقرآن فيبطل بانعدام الكلام[(٢)].

الدليل الرابع:

لو كان كلام الله حادثًا لكان متعريًا عنه في الأزل، والتعري في الأزل إن كان لذاته يستحيل أن يصير متكلمًا مع قيام ذاته الموجب للتعري، وإن كان لمعنى قائم به، فإن كان المعنى باقيًا كان حدوث الكلام ووجوده مع وجود المعنى الموجب للتعري محالًا، وإن انعدم المعنى الموجب للتعري، ثم قبل الكلام كان ذلك المعنى حادثًا؛ لأنه قبل العدم، والذات لم يخل عن المعنى الموجب للتعري أو الكلام، والكلام حادث عند المعتزلة، والمعنى الموجب للتعري حادث أيضًا، فيلزم من ذلك قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو ما لا يقول به المعتزلة[(٣)].

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٦١، ٤٦٢)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٩٤، ٩٥.
(٢) ينظر: المصدرين السابقين: الصفحات نفسها.
(٣) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص١٧٧، ١٧٨، والبداية، للصابوني، ص٢٤٩، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٠١، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٩٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٨٦، ١٨٧.

فهذه الأدلة للماتريدية تدل على نفي الحدوث عن كلام الله تعالى، وقد قام الدليل الأول على النقد الإجمالي للمعتزلة القائلين بحدوث كلام الله تعالى دون بيان الفرق بين الكلام اللفظي والكلام النفسي، أما بقية الأدلة فقد قامت على التفرقة بين الشاهد والغائب، وتفصيل النقد لمنكري الكلام النفسي للباري تعالى.

وبعد بيان مذهب المعتزلة وأدلتهم ونقد الماتريدية لهم، نلقي الضوء على مسألة سماع الكلام النفسي للباري تعالى، هل يجوز أم لا؟ وإذا كان جائزًا هل يُسمع حقيقة، أم المسموع عبارات وألفاظ مخلوقة تدل عليه؟

سماع كلام الله:

مسألة كلام الله تعالى، هل يجوز سماعه أم لا؟ من المسائل التي تفرعت عن قول الماتريدية بالكلام النفسي القديم، وقد ظهرت هذه المسألة عند حديثهم عن سماع موسى لربه(١)، وهي من المسائل التي وقع الخلاف(٢) فيها بين الأشاعرة والماتريدية.

فالمعتزلة أنكروا الكلام النفسي، وفسروا نداء سيدنا موسى عليه السلام أن الله خلقه في جسم من الأجسام كالشجرة، فكان منها النداء(٣).

وقد نقد الصفار ما ذهب إليه المعتزلة؛ لأن الأجسام والأشجار ليس من طبيعتها الكلام، ولو سُلِّم ذلك بأن يخلق الله في الشجرة كلامًا لكان هذا القول

(١) ينظر: المسامرة، للكمال بن أبي شريف، ص٨١ وما بعدها.
(٢) ينظر: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية: لابن كمال باشا، ص٢٧.
(٣) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٥١٦، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٢٨٢.

يتناقض مع ألوهية الباري تعالى بحيث تشاركه الشجرة في الألوهية وهذا محال.

يقول الصفار: (هذا القول باطل؛ لأنه لو خلق كلامه في جسم صار ذلك صفة ذلك الجسم، ولا يبقى كلام الله، ولو خلق كلامه في الشجرة لصارت الشجرة قائلة: بأنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني، واستحالة هذا لا تخفى على عاقل)[(١)].

وذهب جمهور الأشاعرة[(٢)]، وأبو اليسر البزدوي، وأبو إسحاق الصفار من الماتريدية إلى جواز سماع الكلام النفسي القديم قياسًا على مسألة الرؤية، فإذا جاز أن يُرى الباري تعالى دون كيفية ولا جهة، فيجوز كذلك أن يُسمع.

يقول أبو اليسر البزدوي: (وأما موسى عليه السلام، فإنه سمع كلام الله تعالى من الله تعالى بلا واسطة كلام متكلم غير الله تعالى من غير أن يكون ثَمَّ صوت وحرف، بل الله أسمع كلامه القائم به موسى عليه السلام بلطيف صنعه وكمال قدرته، فسمعه وفهمه)[(٣)].

وهذا الفريق قد احتج بأنه لو لم يسمع موسى كلام الله القديم لما كان له فضل على غيره.

يقول الصفار: (الله تعالى فضل بعض رسله على بعض بالتكليم، والتفضيل بالتكليم يقتضي تحقيق الكلام لله ليحصل هذا التفضيل والتخصيص، ويدل عليه أنه ذكر المصدر، فقال: ﴿تَكۡلِيمًا﴾[النساء: ١٦٤]، وذكر المصادر لا يكون إلا على تحقيق ما له المصادر، ولا يجوز تأويل هذا التكليم على أن الله خلق

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٢٤، ٧٢٥.
(٢) ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٩٠، ومفاتيح الغيب، للإمام الرازي، (٧/ ١٩٥، ١٩٦).
(٣) أصول الدين، للبزدوي، ص٧١، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٧٢٢.

كلامًا وصوتًا، فألقي على مسامع موسى كما قال بعض الناس؛ لأن هذه الخصوصية لا تحصل بذلك الكلام؛ لأن ذلك الكلام لا يكون كلام الله تعالى، والخصوصية بهذا التكليم أن يسمع كلام الله بلا ترجمان)[1].

فالأشاعرة والبزدوي والصفار يرون جواز سماع الكلام النفسي القديم، دون اتصالٍ للخالق بالمخلوق، بل أن يحصل السماع في المستمع دون الأسباب المعروفة العادية للسماع، بلطيف صنع الباري تعالى وكمال قدرته على حد عبارة البزدوي، تحقيقًا لبيان أفضلية تكليم الله لسيدنا موسى عليه السلام، **وأما جمهور الماتريدية** وعلى رأسهم الإمام الماتريدي، فقد ذهبوا إلى عدم جواز سماع الكلام النفسي القديم، وأن المسموع هو الصوت الحادث الدال على الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى.

يقول الماتريدي: (وقوله عز وجل: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾[النساء: ١٦٤] اختلف فيه: قال بعضهم: خلق الله كلامًا وصوتًا، وألقى ذلك في مسامعه، وقال آخرون: كتب له كلامًا فكلمه بذلك، فذلك معنى قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ لا أن كلمه بكلامه)[2].

ويقول الكمال بن الهمام: (كون الكلام مما يسمع قول الأشعري، قياسًا على رؤية ما ليس بلون، واستحاله الماتريدي وهو الأوجه؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت، وإدراك ما ليس صوتًا قد يخص بالرؤية، وقد يكون له الاسم الأعم أعني العلم مطلقًا)[3].

---

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٢٢.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٤/ ١١٠)، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص٤٧.

(٣) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٧٥، ٧٦، ويراجع: البداية، للصابوني، ص٦٦، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص١٩٣، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٧٩.

فالماتريدي ومن تبعه يرون أن الحالة التي يسمع بها الإنسان دون صوت لا تسمى سمعًا، وإنما تخص بالرؤية، وتحقيقًا لسماع سيدنا موسى عليه السلام قالوا: بأنه سمع صوتًا يدل على الكلام النفسي القديم.

ويرجع سبب نفيهم لسماع الكلام النفسي الأزلي للباري تعالى إلى مخالفة ذلك للمعقول؛ فالمسموع لا يكون إلا صوتًا، فإذا وجد الصوت وجد المسموع، وإذا انعدم الصوت انعدم السماع.

يقول أكمل الدين البابرتي: (عند الشيخ أبي منصور الماتريدي: كلامه غير مسموع؛ لاستحالة سماع ما ليس بصوت؛ إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت، ويدور معه وجودًا وعدمًا)[(١)].

والحق أن النزاع بين الفريقين نزاع في اللفظ حيث وقع النزاع حول كيفية السماع دون السماع؛ فالأشاعرة والبزدوي والصفار حددوا الكيفية بخلق الله تعالى إدراكًا في الحاسة يدل على كلام الله تعالى دون الأسباب العادية المعروفة للسماع، والماتريدي ومن تبعه استبعدوا هذا، وجعلوا السماع بحاسة السمع، ويكون الصوت دالًا على القديم سبحانه، فالكل أثبت السماع لموسى عليه السلام لورود النص بذلك، ووقع النزاع حول الكيفية.

سبب الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في صفة الكلام:

من خلال ما سبق من الأدلة والاعتراضات والمناقشات التي دارت بين المعتزلة والماتريدية يتضح لنا أن الخلاف يرجع في حقيقة الأمر إلى مسألة

---

(١) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٩٧، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٤٨٩).

الصفات، وإلى النظر إلى طبيعة كلامه تعالى؛ **فالمعتزلة** يفرقون بين الاتصاف بالكلام، وفعل الكلام، أو خلقه وإيجاده. فالمتكلم عندهم شاهدًا وغائبًا ليس من اتصف بالكلام، بل من فعل الكلام، وأوجده، ومن ثم فالكلام عندهم هو فعل من أفعاله تعالى؛ ولذا ينفون الكلام النفسي[(١)].

وأما الماتريدية فالكلام عندهم صفة قديمة ومعنى قائم بذاته تعالى، وهو ما يسمى عندهم بالكلام النفسي[(٢)]، وهذا ما أشار إليه الكمال بن الهمام[(٣)]، والبياضي[(٤)].

يقول الكمال بن الهمام: (إن الخلاف بيننا وبين المعتزلة ليس في إثبات الكلام اللفظي؛ وإنما في تحميلهم عموم الكلام على الكلام اللفظي، واستبعدوا ما يقال من أن هناك كلامًا نفسيًّا)[(٥)].

والسبب الذي جعل المعتزلة ينكرون صفة الكلام؛ هو قياسهم كلام الله بكلام المخلوق، وهذا قياس فاسد عند الماتريدية؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]، فنفى التشبيه عن ذاته، وصفاته، وأفعاله، فكما أنه ليس علمه كعلمنا، ولا فعله كفعلنا، كذلك ليس كلامه ككلامنا؛ لأن كلامه ليس مؤلفًا من الأصوات والحروف، وكلامنا مؤلف منها، كما أنه ليس لنا علم بجميع كلام الله المخلوق وماهيته مثل ما ذكر من كلام النمل

---

(١) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٤١.

(٢) ينظر: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٩٦، ١١٧١)، والكليات، للكفوي، ص٧٧٥.

(٣) ينظر: المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٨٧.

(٤) ينظر: إشارات المرام، للبياضي، ص١٤٤.

(٥) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٨٧.

والهدهد، وتسبيح بعض المخلوقات، ولا أحد يفهم من ذلك ما يفهمه من كلام البشر[١].

وقد ذهب بعض متأخري الماتريدية كالخيالي[٢]، إلى أن الخلاف في صفة الكلام خلافًا لفظيًا[٣] فالذي قال بالحدوث أراد الكلام اللفظي، والذي قال بالقدم أراد الكلام النفسي فلم يتواردا في التنازع بالخلق على شيء واحد.

خلاصة

- لا نزاع بين المعتزلة والماتريدية في أن الله تعالى متكلم، وإنما وقع النزاع حول معنى الكلام، إلا أن صدر الشريعة يرى أن إنكار الكلام النفسي يلزم منه إنكار كونه تعالى متكلمًا.
- أن الإشكال عند المعتزلة ليس في إثبات الكلام اللفظي، وإنما في تحميلهم عموم الكلام على الكلام اللفظي، ومن ثم استبعدوا الكلام النفسي.
- أن المعتزلة والماتريدية يتفقون على أن الحروف والأصوات حادثة، وهي ليست كلام الله على الحقيقة وإنما هو خالقها، ويفترقان في الكلام النفسي فينكره المعتزلة ويقره الماتريدية.
- استمد الماتريدية تسميتهم الكلام النفسي كلامًا من إقرار البلغاء

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٤٦.
(٢) حاشية الخيالي على شرح التفتازاني على العقائد النسفية، لنجم الدين النسفي، ص٨٥، ويراجع: القول السديد في علم التوحيد، للشيخ محمود أبو دقيقة، (٢/ ١٣٦).
(٣) تأثر الخيالي بالشهرستاني هنا في إثبات أن النزاع لفظي، وأشار إلى ذلك في حاشيته. ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ص٢١٢، ٢١٣، وحاشية الخيالي على شرح التفتازاني على العقائد النسفية، لنجم الدين النسفي، ص٨٥.

والشعراء من العرب الفصحاء، ومن إجماع الأمة على تسمية ما في المصحف كلام الله.

- أكد الماتريدية على ضرورة التفريق بين كلام الله، وما يدل عليه من الألفاظ والحروف والأصوات.

- إذا كان الماتريدية ينكرون القول بخلق القرآن، ويتهمون من يقول بهذا القول بالكفر، فإن ملا علي القاري يوضح أن الكفر هنا محمول على كفر النعمة لا كفر الخروج عن الملة.

- السبب الذي جعل المعتزلة ينكرون صفة الكلام؛ هو قياسهم كلام الله بكلام المخلوق، وقد بين الماتريدية فساد ذلك.

- أن المتكلم عند المعتزلة شاهدًا وغائبًا ليس من اتصف بالكلام؛ بل من فعل الكلام وأوجده، ومن ثم فالكلام عندهم هو فعل من أفعاله تعالى؛ ولذا ينفون الكلام النفسي.

الفصل الثاني

رؤية الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

تعد مسألة الرؤية من المسائل المهمة في علم الكلام، فقد اعتنى بها المتكلمون، وكثر فيها جدالهم، واشتد في إثباتها أو نفيها نقاشهم، وقد وقع جدل كبير وخلاف في مسألة إمكان رؤية الله تعالى في الآخرة وعدم إمكانها.

فذهب فريق إلى نفي رؤية الله تعالى وهم المعتزلة، والفلاسفة، ومن تبعهم من الخوارج، والإمامية، وبعض الزيدية من الشيعة، والمرجئة، غير أن ضرار بن عمرو قد خالف المعتزلة، وذهب إلى جواز رؤية الله تعالى في الآخرة، بحاسة سادسة.

يقول القاضي عبد الجبار: (فأما أهل العدل بأسرهم، والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يُرى الله تعالى بالبصر، ولا يُدرك به على وجه، لا لحجاب، ومانع، لكن لأن ذلك يستحيل...، وأما ضرار بن عمرو ومن تبعه، فإنه قال: إنه تعالى يُرى في المعاد بحاسة سادسة)[1].

بينما ذهب فريق آخر إلى إمكان رؤية الله تعالى؛ وهم أهل السنة والجماعة من: الصوفية، والأشاعرة، والماتريدية، وأهل الحديث، ومن المعتزلة:

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٣٩)، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٨٤.

النجارية(١)، ومن المجسمة الكرامية(٢)، مع مراعاة ما بينهم من فرق في الإثبات، إلا أنه قد انضم إلى ركب الإثبات فئة متناثرة الفرق، فلقد ادعت البكرية(٣): أن الله تعالى يُرى في القيامة في صورة يخلقها يكون فيها، ويكلم العباد من تلك الصورة، والكرامية: جوزوا الرؤية بالأبصار، وفي جهة الفوق دون سائر الجهات، ويدعي أحمد بن حابط(٤) أن المراد بالرؤية في الآخرة رؤية العقل الأول، وهو العقل الفعال بعدما يظهر وترتفع الحجب، وأما واهب العقل فلا يُرى البتة(٥).

---

(١) ينبغي الإشارة إلى أن فرقة النجارية، قد ذهبت إلى إنكار إمكان رؤية الله تعالى بالأبصار، واستحالة وقوعها، غير أنهم جوزوا أن يحول الله تعالى القوة التي في القلب من المعرفة إلى العين، ويكون ذلك رؤية: ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص ٢٦٥، والفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٢٠١، والملل والنحل، للشهرستاني: تحقيق: أحمد فهمي محمد، ص٧٥.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، ص٢٦٥.

(٣) البكرية: هم أتباع رجل اسمه بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد، وكان في أيام النظام، وكان يوافقه في قوله: إن الإنسان هو الروح لا هذا القالب الذي تكون الروح فيه، وكان يقول في التولد بقول أهل السنة، وكان ينفرد بضلالات تكفره بها الكافة، منها: قوله: إن الله تعالى يرى يوم القيامة في صورة يخلقها يكون فيها، ويكلم العباد من تلك الصورة، ومنها: أنه كان يقول: من وجد منه كبيرة من أهل القبلة فهو منافق، وعابد الشيطان وإن كان من أهل القبلة ويكون في الدرك الأسفل من النار مع المنافقين خالدًا مخلدًا، ومع هذا كان يقول: إنه مؤمن مسلم. ينظر: التبصير في الدين، لأبي المظفر الأسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ص١٠٩، ١١٠، الطبعة الأولى: الناشر: دار عالم الكتب - بيروت (١٤٠٥هـ - ١٩٨٣م).

(٤) **أحمد بن حابط المعتزلي**: تلميذ النظام، وإليه يُنسب الحابطية، له مقالات شنيعة منها: قوله: إن للعالم خالقين الله وهو القديم، والثاني محدث وهو الكلمة إلى غير ذلك من الخرافات. ينظر: الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل الصفدي، (٢٧/ ٢٤٦)، ولسان الميزان، لأحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعرف النظامية - الهند، (١/ ١٤٨)، الطبعة الثانية: الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان (١٣٩٠هـ - ١٩٧١م).

(٥) ينظر: التبصير في الدين، للإسفراييني، ص٩٢، والملل والنحل، للشهرستاني، ص٥٥، ٥٦، ١٠٣، ولوامع اليقين في أصول الدين، د. عبد الله الشاذلي، (٢/ ٤٦٠، ٤٦٢)، الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م).

وقد بلغ الخلاف[1] من الحدة والشدة مبلغه بين المثبتين والنافين لرؤية الله تعالى، فقد ذهب كل منهما مذهبًا يخالف فيه الآخر، وقد راح كل فريق يدعم مذهبه بأدلة نقلية، وعقلية، ويوجه انتقاده إلى الآخر، ويثير حوله الشبهات.

ومما ينبغي الإشارة إليه: أن مسألة رؤية الله تعالى من المسائل التي يصعب على العقل الإنساني أن يقطع فيها برأي حاسم لا مرد له، ولا يتسنى لأي فريق أن يدعي بأن الحق كله بجانبه، وأن الفريق الآخر على باطل.

---

(١) من العلماء من جعل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في مسألة الرؤية خلاف لفظي؛ لأن النفي والإثبات بين الفريقين لم يتواردا على شيء واحد، وهذا رأي الإمام الشهرستاني، وتبعه الشيخ محمد بخيت المطيعي، والشيخ محمود أبو دقيقة، وأستاذنا الدكتور: عبدالله الشاذلي؛ وبيان ذلك: أن المعتزلة كان حديثهم عن الرؤية التي تقع في عالم الشاهد، وما يلزم لتحققها من شروط حسية، كاتصال الشعاع بالمرئي، والمسافة، والمقابلة وغير ذلك، وهذا النوع من الرؤية محال على الله تعالى، ولم يقل به أهل السنة، بل قالوا برؤية أخرى، ليس للعين الدنيوية أي فعل مقصود فيها، بل هي رؤية خاصة أخروية تناسب الجناب الإلهي، يخلقها الله تعالى في الجنة لعباده المؤمنين، فالنفي والإثبات بين الفريقين لم يتواردا على شيء واحد، فالذي نفاه المعتزلة هو الرؤية التي تؤدي إلى التشبيه، والذي أثبته أهل السنة رؤية لا تستلزم التشبيه، فالنزاع بينهما لفظي، يقول الإمام الشهرستاني: (إن النافي قال: الرؤية إنما هي: اتصال شعاع بالمرئي، وهو لا يجوز في حق الباري تعالى، والمثبت قال: الرؤية إدراك أو علم مخصوص ويجوز تعلقه بالباري تعالى، فلم يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد؛ إلا إذا رجع الكلام إلى إثبات حقيقة الرؤية فيتفقان أولًا على أنها ما هي؟ ثم يتكلمان: نفيًا وإثباتًا). الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٢٠٢)، ويقول الشيخ محمد بخيت المطيعي: (إن الخلاف بين الفريقين لم يتوارد نفيًا وإثباتًا علي شيءٍ واحد، فإن الذي نفاه المعتزلة وأنكروه هي الرؤية التي تكون مع الإحاطة والكيفية، وهذا لا شك في انتفائه واستحالته، والذي أثبته أهل السنة وقالوا بوقوعه هي الرؤية التي لا تكون مع شيء مما ذكر، ولا شك في جواز وقوعها، وليست هي الرؤية المعروفة لنا في دار الدنيا، بل هي رؤية أخري يخلقها الله تعالى للمؤمنين في الجنة، وعلى هذا لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا في تسمية ما يخلقه الله تعالى في الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام، فالمعتزلة يسمونه علمًا ضروريًا، وأهل السنة يسمونه إبصارًا ورؤية، فالخلاف لفظي). القول المفيد في علم التوحيد، للشيخ محمد بخيت المطيعي، ص ١١٤، الطبعة الأولى: دار البصائر - القاهرة (٢٠١١م)، ويراجع: القول السديد في علم التوحيد، للشيخ محمود أبو دقيقة، (٢/ ١٩٥، ١٩٦)، مطبعة العلوم - القاهرة (١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م)، ولوامع اليقين، د. عبد الله الشاذلي، (٢/ ٤٧٢).

وقد عبر إمام الحرمين الجويني [1] عن هذه الصعوبة بقوله: (القول في جواز رؤية الله تعالى: قد طال فيه ارتباك طبقات الخلق، وحسبه الشادون - أي الآخذون ببعض العلم - من الجليات، والانتهاء إلى درك الحق فيه عسير جدًا، فإن الإحاطة بحقائق الإدراكات من أدق أحكام المعقولات)[2].

وسأقوم في هذا الفصل - إن شاء الله تعالى - بالحديث عن الخلاف الذي حدث بين المعتزلة، والماتريدية، في مسألة رؤية الله تعالى، مظهرًا المنهج الذي سلكه كل منهما في الاستدلال على الرؤية، وأدلة كل فريق على مذهبه في الرؤية، مع بيان جهود علماء المدرسة الماتريدية في نقد أدلة المعتزلة التي تنفي رؤية الله تعالى في الآخرة، ويكون ذلك من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: منهج المعتزلة والماتريدية في الاستدلال على الرؤية.

المبحث الثاني: مذهب المعتزلة وأدلتهم ونقد الماتريدية لها.

المبحث الثالث: أدلة الماتريدية، ومناقشة الاعتراضات الواردة من المعتزلة حول هذه الأدلة.

---

(١) **إمام الحرمين:** هو أبو المعالي الجويني عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الفقيه الشافعي، ضياء الدين؛ أحد الأئمة الأعلام من بلدة جوين بنيسابور، كان متبحرًا في العلوم والمعارف، فأفاد الأشعرية، ودافع عنهم دفاعًا مجيدًا فشاع ذكره في الآفاق. ثم خرج إلى مكة فجاور بها أربع سنين ينشر العلم؛ ولهذا قيل له إمام الحرمين، وعاد إلى نيسابور، ثم رحل منها إلى بغداد فتولى التدريس بالمدرسة النظامية، من مؤلفاته: (غياث الأمم والتياث الظلم) و(العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية) و(البرهان) في أصول الفقه، و(الشامل) في أصول الدين، على مذهب الأشاعرة، و(الإرشاد) في أصول الدين، و(الورقات) في أصول الفقه، توفي بنيسابور (٤٧٨هـ - ١٠٨٥م). ينظر: سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي، (١٨/ ٤٦٨)، والوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل الصفدي، (١٩/ ١١٦)، والأعلام، للزركلي، (٤/ ١٦٠).

(٢) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي يوسف الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص٣١، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

المبحث الأول
منهج المعتزلة والماتريدية في الاستدلال على الرؤية

ذهب المعتزلة: إلى نفي رؤية الله تعالى في الدار الآخرة، مخافة وسمه تعالى بالجسمية، فالقول بجوازها فيه هدم للتنزيه، وتشبيه لله تعالى بخلقه، فرؤية الله تعالى في الآخرة لا يمكن تصورها، وقد جاء منهجهم على النحو التالي:

أولًا: منهج المعتزلة في الاستدلال على نفي رؤية الله تعالى:

استخدم المعتزلة التأويل في الاستدلال على نفي رؤية الله تعالى، فأولوا الآيات، التي لا تتفق مع أصولهم؛ نظرًا لأنهم وضعوا ثقتهم في العقل، وأخذوا يجولون بنظرهم في النقل، فما وافق أصولهم أخذوا به، وما تعارض معها أوَّلوه بحيث يتفق مع تلك الأصول، وتعد اللغة هي الأساس الذي اعتمد عليه المعتزلة في التأويل، وذلك عن طريق تحليل الكلمة تحليلًا لغويًّا، وبيان المعاني التي يحتملها اللفظ لكي يأخذوا منها ما يتفق مع دلالة العقل، وترك المعاني التي لا تتفق مع أصولهم العقلية.

ومن أمثلة ذلك:

١ . ما ذكره الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[الأعراف: ١٤٣].

حيث يستدل على نفي رؤية الله تعالى: (بأن «لن» في الآية وظيفتها هي تأكيد النفي الذي تعطيه «لا»، وذلك أن «لا» تنفي المستقبل، تقول: لا أفعل غدًا، فإذا

أكدت نفيها قلت: لن أفعل غدًا، فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الأنعام: ١٠٣] نفي للرؤية فيما يستقبل، «ولن تراني» تأكيد وبيان)[١].

فالزمخشري يذهب إلى أن صلاحية نفي الرؤية في الآية بـ «لن» قائمة حتى في الآخرة، فهو يتخذ الوظيفة النحوية مدخله لتثبيت الدلالة، أو توجيهها الوجهة التي تخدمه.

٢. ما ذكره القاضي عبد الجبار، وركن الدين الخوارزمي في تفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: ٢٢، ٢٣].

يقول القاضي عبد الجبار: (فيجب أن يتأوَّل على ما يصح النظر إليه وهو الثواب، كقوله تعالى: ﴿وَسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإنا تأوَّلناه على أهل القرية لصحة المسألة منهم)[٢].

ويقول ركن **الدين الخوارزمي**: (إنها تنظر إلى ثواب ربها من الحور العين والقصور والملابس، وعلى هذا التأويل أسقط المضاف، وأقام المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف: ٨٢][٣].

أما الأحاديث: فقد كانت لهم فيها حرية أوسع من حريتهم أمام القرآن تتعدى التأويل إلى الرد؛ وذلك لأنّ الأحاديث قد تُوضع وتُزيف، وقد وُضعت بالفعل

---

(١) الكشاف، للزمخشري، (٢/ ٦١).

(٢) تنزيه القران عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٧، ويراجع: الكشاف، للزمخشري، (٤/ ٥٦٥، ٥٦٦).

(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٨.

أحاديث كثيرة، وضعها أصحاب المذاهب لنصرة آرائهم، ومن ثم كانت حرية المعتزلة أمام الحديث حرية واسعة إلى أبعد مدى[(١)].

لذا كان منهجهم في أحاديث إثبات الرؤية على النحو التالي:

٥. **الطعن في تلك الأحاديث من جهة المتن**: لأنها حسب زعمهم تتعارض مع ما يقرره العقل؛ ولذلك قالوا: إنّه يجب الحكم بأنّ النبي ﷺ لم يقل تلك الأحاديث، وإن كان قد قالها فإنّما قال ذلك على سبيل الحكاية عن قوم.

ومن ذلك قوله ﷺ: في إثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة: {**سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر**}[(٢)].

فنجد القاضي يطعن في المتن، ويقول: (إنّ هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه؛ لأنّا لا نرى القمر إلا مدورًا عاليًا منورًا، ومعلوم أنّه لا يجوز أن يُرى القديم تعالى على هذا الحد، فيجب القطع على أنّه كذب على النبي ﷺ، وأنّه لم يقله، وإن قاله، فإنّما قاله حكاية عن قوم)[(٣)].

٦. **الطعن فيها من جهة السند**: فقد طعنوا في كثير من رواة الحديث، وجرحوا كثيرًا من صحابة النبي ﷺ.

ومن أمثلة ذلك: الحديث السابق ذكره، **يقول القاضي عبد الجبار**: (إنّ هذا

---

(١) يُنظر: مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها، د.عبد العزيز سيف النصر، (١/ ١٦٢).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، (٩/ ١٢٧/ ح:٧٤٣٤)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، (١/ ١٦٣/ ح:٢٩٩)، وأخرجه أبو داوود في «سننه»، كتاب السنة، باب في الرؤية، (٤/ ٢٣٣/ ح:٤٧٢٩)، وأخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى (٤/ ٦٨٧/ ح:٢٥٥١).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٨.

الخبر يُروى عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن أبي عبد الله البجلي عن النبي ﷺ، وقيس هذا مطعون[1] فيه من وجهين: أحدهما: أنَّه كان يرى رأي الخوارج؛ يُروى أنَّه قال: منذ سمعتُ عليًّا على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب يعني: أهل النهروان دخل بغضه قلبي، ومن دخل بُغض أمير المؤمنين قلبه، فأقل أحواله ألا يُعتمد على قوله، ولا يُحتج بخبره. والثاني: قيل إنَّه خولط في عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز، ولا ندري أنَّ هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل، أو مختلط العقل...، ويُقال: إنَّه كان محبوسًا في بيت، فكان يضرب على الباب، فكلما اصطفق الباب ضحك، فلا يمكن بقوله؛ لأنَّ هذا دلالة الجنون عليه)[2].

٧. **الطعن فيها على أساس أنَّها خبر آحاد وخبر الآحاد لا يُعمل به في العقائد:**

ومن ذلك: ما ورد في الحديث السابق أيضًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن صحَّ هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون

(١) إن قيسًا الذي تكلم فيه المعتزلة ما هو إلا ثقة من الثقات فقد شهد له علماء الجرح والتعديل لا سيما المتشددين منهم فقال: ابن معين ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي: أجمعوا على الاحتجاج به، ومن تكلم فيه فقد آذى نفسه، وقال العجلي: ثقة، وقال الحافظ ابن حجر: ثقة مخضرم. ينظر: معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث، لأبي الحسن أحمد بن عبد الله العجلي، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، (٢/ ٢٢٠) ترجمة رقم: ١٥٢٢، الطبعة الأولى: مكتبة الدار - المدينة المنورة بالسعودية (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، وميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (٥/ ٤٧٧) ترجمة رقم:٦٩١٤، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٩٩٥م)، وتهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، (٨/ ٣٤٦) ترجمة رقم: ٦٩١، الطبعة الأولى: دار الفكر - بيروت (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، وتقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامه، ص٤٥٦ ترجمة رقم:٥٥٦٦، الطبعة الأولى: دار الرشيد - سوريا (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٩، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ٢٢٦).

خبرًا من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات)[1].

٨. الاستناد إلى التأويل بحيث يتفق مع العقل:

ومن ذلك: ما ورد في الحديث السابق ذكره، تأويلهم للرؤية فيه وجعلوا معناها العلم.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (ومثل هذا الحديث لا يُوثق به، ولو صح فهو محمول على المعرفة الجلية التي تزول معها الشبهات، ويعبر عن ذلك بالرؤية كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾[الفرقان: ٤٥])[2].

ومن خلال ما سبق تبين أن منهج المعتزلة في الاستدلال على نفي رؤية الله تعالى هو منهج عقلي صرف، فإذا لم توافق الآية ما ذهبوا إليه أولوها، واستنبطوا من بين المعاني التي تحتملها الكلمة القرآنية معنىً واحدًا يؤيد مذهبهم عن طريق التأويل للمعاني، كي تتسق مع الإطار العام لأصولهم، فهم قد أخضعوا النصوص للتأويل العقلي، وأعطوا للعقل حرية فيما لا مجال للعقل فيه، فمسألة الرؤية مسألة سمعية، أخبر عنها القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، أما الأحاديث فتارة يطعنون فيها من جهة المتن، وتارة يطعنون فيها من جهة السند، وتارة يدّعون أنها أخبار آحاد، وإذا سلم الحديث من هذا وذاك أولوه بحيث يتفق مع ما ذهب إليه العقل.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٩، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ٢٢٥).

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٠١.

ثانيًا: منهج الماتريدية في الاستدلال على إثبات رؤية الله تعالى:

يمكننا أن نجد ملمحًا من ملامح التطور في منهج الماتريدية، فيما يتعلق بطريقة استدلالهم على جواز رؤية الله تعالى في الآخرة، فالماتريدية: على الرغم من عدم اختلافهم في جواز وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم حول جواز الرؤية عقلاً.

فذهب جمع من الماتريدية إلى أن السمع كافٍ لإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، وهذا ما ذهب إليه الماتريدي إمام المذهب، وتبعه متأخرو الماتريدية؛ كأبي البركات النسفي[(١)]، والبياضي[(٢)]، والملا علي القاري[(٣)]، والكلنبوي[(٤)].

فالماتريدي: يرى أن الأدلة التي جاء بها السمع كافية في الاستدلال على وقوع الرؤية، ولا يستطيع العقل البرهنة على ذلك.

يقول الماتريدي: (والأصل فيه القول بذلك على قدر ما جاء، ونفي كل معنى من معاني الخلق، ولا يفسر؛ لما لم يجئ في ذلك تفسير)[(٥)].

ويقول أبو البركات النسفي: (والمختار ما قاله الشيخ أبو منصور رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن نتمسك بالدلائل السمعية، ونتمسك بالدليل العقلي في دفع شبهتهم)[(٦)].

---

(١) عمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٢٨.
(٢) إشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٦.
(٣) شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٧٧.
(٤) حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، (٢/ ١٧٢).
(٥) التوحيد، للماتريدي، ص٦٢.
(٦) عمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٢٨، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢١٥، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لأحمد بن أغوز دانشمند الأقشهري، ص٤٢.

ويقول كمال الدين البياضي: (الأصوب في هذه المسألة أن يُتمسك بالدلائل السمعية؛ لكونها أسرع في إلزام المبتدعة، ثم معارضة شبههم بالأدلة العقلية، كما ذكره أبو منصور الماتريدي، واختاره محققو الأشاعرة)[1].

ويستشهد ملا علي القاري بما ذكره الفخر الرازي[2] حول التمسك بالدليل السمعي، فيقول: (قال الفخر الرازي: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي أن نتمسك بالدلائل السمعية في إثبات مذهبنا، فإنه أسرع في إلزام الخصوم، وأظهر في تفهيم العوام، وإذا ذكر الخصوم شبهتهم على هذه الدلائل النقلية نعارضهم بالمعقول على وجه الدفع والرد)[3].

ويلاحظ هنا عدة أمور:

الأول: تأثر متأخري الماتريدية بمعلمهم الماتريدي.

الثاني: أن الفخر الرازي انتهج منهج الماتريدي، وسلك مسلكه في الاستدلال على الرؤية، وهو يقر بذلك في كتبه[4].

الثالث: على الرغم من اعتماد هذا الفريق على الدليل السمعي في إثبات

---

(١) إشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٦.

(٢) فخر الدين الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري أبو عبد الله الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب بفخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، من مؤلفاته في علم الكلام: (المطالب العالية)، و(نهاية العقول) و(كتاب الأربعين)، توفي (٦٠٦هـ - ١٢١٠م). ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (٤/ ٢٤٩)، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٣١٣).

(٣) شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٧٧، ويراجع: الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، (١/ ١٧١، ١٧٢).

(٤) الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، (١/ ١٧١).

الرؤية، إلا أنهم لم يرفضوا الدليل العقلي بإطلاق، بل استخدموه في الرد على المخالفين بدفع أدلة الخصوم العقلية حول الدليل السمعي، على سبيل المجاراة للخصم، للتمكن من نقده.

أما الفريق الآخر فقد استدل على إمكان وقوع الرؤية بالعقل، لكن مع التمسك الشديد بالأدلة السمعية، وتقديمها على دليل العقل، كالبزدوي(١)، وأبي المعين النسفي(٢)، واللامشي(٣)، وأبي إسحاق الصفار(٤)، وشرف الدين العقيلي(٥)، والصابوني(٦)، والخبازي(٧)، والصغناقي(٨) ونجم الدين النسفي(٩).

يقول أبو المعين النسفي بعد أن ذكر أدلته السمعية على الرؤية: (نشتغل بعد هذا ببيان جواز رؤية الله تعالى في العقول، وإن كان الترتيب يقتضي إثبات الجواز أولًا بالدلائل العقلية، ثم الثبوت بالدلائل السمعية، لما مر أن فيها الثبوت والجواز جميعًا، فمن اكتفى بها كان ذلك كافيًا له، فلا يحتاج إلى الخوض في الدلائل العقلية)(١٠).

فهذا النص يدل على إثبات جواز رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، كما يبين النص علة تقديم الماتريدية للدليل السمعي على الدليل العقلي، مع أن الترتيب

(١) ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٨٩.
(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦١٢ومابعدها).
(٣) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٢.
(٤) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٨٠٣.
(٥) ينظر: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٠٠ وما بعدها.
(٦) ينظر: الكفاية في الهداية في أصول الدين، للصابوني، ص٤٤، والبداية في أصول الدين ص٢٧٧.
(٧) ينظر: الهادي في أصول الدين، لجلال الدين للخبازي، ص١٣٠ وما بعدها.
(٨) ينظر: التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٥٤.
(٩) ينظر: شرح العقائد النسفية، لنجم الدين عمر النسفي، لسعد الدين التفتازاني، ص٧٤.
(١٠) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٠٦، ٦١٧).

يقتضي العكس؛ إذ الدلائل السمعية تقتضي الوجوب، والدلائل العقلية تقتضي الجواز، إلا أنهم عللوا ذلك بأن ما يثبت الوجوب يثبت الجواز بطريق الدلالة؛ فلهذا قدموا الدليل السمعي على الدليل العقلي[1]، وقد يكون ذلك التقديم تبركًا[2].

ويمكننا أن **نستخلص من خلال ما سبق**: أنه قد حدث تطور منهجي في استدلال الماتريدية على إثبات الرؤية، فالذين ذهبوا إلى منع الدليل العقلي في الاستدلال، اقتضت مواجهتهم للخصوم - كالمعتزلة - أن يحدث تطور في المنهج؛ لذا استخدموا الدليل العقلي في الرد عليهم، واعتمد الآخرون الدليل العقلي في إثبات الرؤية، مخالفين في هذا منهج الماتريدي مؤسس المذهب، وهذ يعد مظهرًا من مظاهر التطور في المنهج.

(١) يراجع، الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٣٣.
(٢) ينظر: التسديد في شرح التمهيد، لحسين بن علي الصغناقي، ص٥٤.

المبحث الثاني
مذهب المعتزلة وأدلتهم ونقد الماتريدية لها

توطئة:

قبل أن نبين مذهب المعتزلة وأدلتهم على نفي الرؤية، يجدر بنا أن نقوم **بتحرير محل النزاع** بين المثبتين والنافين للرؤية حتى يتوارد النفي والإثبات من الجانبين على شيء واحد، فنقول: لا نزاع بين الفريقين في جواز الانكشاف العلمي التام، بمعنى: أن الله تعالى يجوز أن ينكشف لعباده انكشافًا علميًّا تامًّا، بأن يخلق الله تعالى في العباد علمًا تامًّا ضروريًّا بذاته، ولا نزاع في أن الرؤية الحاصلة بين الحوادث في الدنيا إنما تكون في مكان وجهة، وبواسطة ارتسام صورة من المرئي في العين، أو اتصال الشعاع الخارج من عين الرائي بالمرئي.

يقول الإمام البياضي: وهو يرد على النافين للرؤية: (لا نزاع لهم في إمكان الانكشاف التام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة، أو اتصال الشعاع، أو حالة مستلزمه لذلك)[1].

وإنما محل النزاع: في الرؤية البصرية التي تعجز عن الإحاطة بذات الباري بدون المقابلة والجهة ولوازم الرؤية، فمثلًا إذا رأينا الشمس ثم غمضنا العين، فإننا نعلم الشمس علمًا تامًّا جليًّا، وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة، ففي الحالتين يحصل لنا العلم بالشمس، إلا أن الحالة الأولى

(١) إشارات المرام من عبارات الإمام، للبياضي، ص٢٠٢، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص.٢٣٢، وشرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازاني، (٣/ ١٣٣)، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص ٧٤، والقول السديد في علم التوحيد، للشيخ محمود أبي دقيقة، (٢/ ١٧٦).

فيها أمر زائد هو الرؤية، ولا يتحقق هذا الأمر الزائد إلا في جهة ومكان، لكن هذه الرؤية هل يصح أن تتعلق بذات الباري تعالى بدون جهة ومكان؟ هذا هو محل النزاع بين الفريقين[1].

وبعد تحرير محل النزاع بين الفريقين، نقوم بعرض مذهب المعتزلة وأدلتهم على نفي الرؤية[2].

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٠٨، ٢٠٩، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص ٣٨٧، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩١، والمواقف، لعضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (٣/ ١٥٧)، الطبعة الأولى: دار الجيل - بيروت (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، وشرح المقاصد، للتفتازاني، (٣/ ١٣٣)، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٢، وحاشية الخيالي والعصام على شرح التفتازاني على العقائد النسفية، ص٩١، والقول المفيد في علم التوحيد، للشيخ محمد بخيت المطيعي، ص١١٣، ولوامع اليقين في أصول الدين، د. عبد الله يوسف الشاذلي، (٢/ ٤٢٨) وما بعدها.

(٢) الرؤية في اللغة: هي النظر بالعين أو بالبصيرة، وَالرِّئْيُ: ما رأت العين من حال حسنة، والعرب تقول: رَيْتُهُ في معنى رَأَيْتُهُ وَتَرَاءَى القوم: إذا رأى بعضهم بعضًا، والرُّؤْيَة بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين يُقَالُ: رَأَى زَيْدًا عَالِمًا، ورَأَى رَأْيًا ورُؤْيَةً ورَاءَةً مِثْلُ راعَة، والرؤية في اللغة ليست قاصرة على رؤية البصر، بل تشمل رؤية البصر والبصيرة. ينظر: لسان العرب لابن منظور، (١٤/ ٢٩١ - ٢٩٥)، معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس القزويني، (٢/ ٤٧٢، ٤٧٣)، ومختار الصحاح، لأبي بكر الرازي الحنفي، ص١١٥، والرؤية في اصطلاح المتكلمين تقال على معنيين: الأول: بالنسبة للأجسام، وهي خروج شعاع من العين إلى المرئي على هيئات مختلفة، ويشترط لتحقيق الرؤية في الأجسام شروطًا منها: - أن يكون المرئي مقابلًا للرائي، وأن يكون بينهما مسافة، وأن يتصل شعاع عين الرائي بالمرئي، وأن تنطبع صورة المرئي في آلة الرؤية وهي العين، والمعنى الثاني للرؤية بالنسبة لله تعالى: وهي قوة يخلقها الله تعالى في الرائي بلا اتصال شعاع، أو نور أو هواء أو ضياء، أو على وصف قعود أو قيام أو اتكاء، أو حركة أو سكون، أو داخل أو خارج، أو في جهة من الجهات؛ ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٦٤، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٨٣، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩١، ٥٩٢)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٩٧، والبداية من الكفاية في الهداية، لنور الدين الصابوني، ص٢٧٩، وأصول الدين، للغزنوي، ص١١٨، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٨٩)، وعمدة=

أولًا: مذهب المعتزلة في الرؤية:

ذهب المعتزلة: إلى نفي رؤية الله تعالى في الدار الآخرة، مخافة وسمه تعالى بالجسمية، فالقول بجوازها؛ فيه هدم للتنزيه، وتشبيه لله تعالى بخلقه، فرؤية الله تعالى في الآخرة لا يمكن تصورها عند المعتزلة إلا كالرؤية التي تحدث في الشاهد بنفس شروطها الحسية دون مفارقة، فالتلازم عقلي لا يتخلف، فمتى توافرت شروط الرؤية وجب تحققها، وإذا لم تتوفر هذه الشروط فالرؤية ممتنعة؛ ولذا فالرؤية عندهم محالة عقلًا ونقلًا(١).

ولقد عبر رجال المدرسة الماتريدية عن رأي المعتزلة في نفي رؤية الله تعالى أصدق تعبير.

يقول أبو المعين النسفي: (وقالت المعتزلة: إن الله تعالى ليس بجائز الرؤية، بل يستحيل ذلك عليه، ولا يراه أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن المحال لا يستبدل باختلاف الأزمنة والدهور، ولا باختلاف الأمكنة والبقاع فلن يصير جائزًا البتة، فلا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة)(٢).

=العقائد، لأبي البركات النسفي، ص ١٢٤، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني: وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لأبي بكر حسن المقدسي، ص٤٢١، والمغني، للقاضي عبد الجبار: تحقيق د. إبراهيم مدكور وآخرين، (٤/ ٥٩) وما بعدها، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٠٩ وما بعدها، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٤.

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٣ وما بعدها، والمغني، للقاضي عبد الحبار، (٤/ ١٣٩) وما بعدها، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٠٨ - ٢١٣، وتحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشمي، ص١١١ - ١١٤، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٢ - ١٠٢، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص٦.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٨٩)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢١٧، ٢١٨، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٨٤، والبداية من الكفاية في=

ويقول الأقشهري: (وقالت المعتزلة: إن رؤية الله تعالى غير جائزة، ولا يراه أحد لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن الرؤية في الشاهد موقوفة على سبعة أشياء: أحدها: كون الشيء المرئي مقابلًا للرائي كالجسم المحاذي للرائي، أو كونه في حكم المقابل له كالأعراض القائمة بالجسم، وثانيها: أن لا يكون الشيء المرئي في غاية القرب من الرائي، وثالثها: أن لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد منه، ورابعها: أن لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر، وخامسها: أن لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة، وسادسها: أن لا يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب مانع من الإبصار، وسابعها: اتصال شعاع عين الرائي بالمرئي، وكل ذلك محال على الله تعالى في العقل، فالرؤية أيضًا تكون محالة في العقل؛ لأن الموقوف على المحال أولى أن يكون محالًا، ولأنه لو كان مرئيًّا لكان شبيهًا بالمرئيات، وإنه محال، فكذا رؤيته)[1].

ثانيًا: أدلة المعتزلة ونقد الماتريدية لها:

أ - الأدلة العقلية:

تنحصر الأدلة العقلية للمعتزلة في طريقين: الأول: دليل المقابلة، والثاني: دليل الموانع.

فأما دليل المقابلة:

فالمعتزلة يرون أن الرؤية لكي تتحقق: فلابد للرائي من أن يكون ذا حاسة

=الهداية، لنور الدين الصابوني، ص ٢٧١، وعمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٢٤، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٣١، ١٣٢، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٢.

(١) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لأحمد بن أغوز دانشمند الأقشهري: لوحة ٣٨، ويراجع: التسديد في شرح التمهيد، لحسين بن علي الصغناقي: لوحة ٥٠.

صحيحة خاليًا من الموانع التي تحول دون اتصال شعاع عين الرائي بالمرئي وانطباع صورة المرئي في العين، ولابد من مقابلة المرئي للحاسة، أو حلوله في شيء يقابلها كالمرآة مثلًا، كما يشترط وجود الضوء في المسافة بين الرائي والمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالى، ومن ثم فالرؤية مستحيلة[1].

ويصور القاضي عبد الجبار دليل المقابلة بقوله: (إن الواحد منا راءٍ بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلًا أو حالًا في المقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله لا يجوز أن يكون مقابلًا، ولا حالًا في المقابل، ولا في حكم المقابل)[2].

وإذا كان هذا الاستدلال[3] يشترط في صحة الرؤية أن يكون الرائي يرى بحاسة، وأن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلًا أو حالًا في المقابل، أو في حكم المقابل، فالنتيجة اللازمة لهذا الاستدلال: أن الله تعالى لا يصح أن

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٤٨ - ٢٥٩، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ٥٠ - ٥٨)، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٢١، ٢٢٢، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٠٩، ٢١٠، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١١٢، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٤، ٩٥، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٤٨.

(٣) يمكن إيراد هذا الدليل على وجه آخر حتى لا يرد عليه بعض الاعتراضات التي يمكن ورودها على الأول، يقول القاضي عبد الجبار، (ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر لا يلزمنا هذا السؤال فيقال: إن أحدنا إنما يرى الشيء عند شرطين: أحدهما يرجع إلى الرائي، والآخر يرجع إلى المرئي، ما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة، وما يرجع إلى المرئي هو أن يكون للمرئي مع الرائي حكم، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلًا أو حالًا في المقابل أو في حكم المقابل) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٠.

يُرى[1]؛ لأنه لا يجوز أن يكون مقابلًا، ولا حالًا في المقابل[2].

أما معنى قول القاضي عبد الجبار[3]: أن الواحد منا راءٍ بحاسة: أنه متى كانت الحاسة صحيحة، والموانع مرتفعة، والمدرك موجود يجب أن يرى، وإذا لم يكن كذلك فمستحيل أن يرى، فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير؛ لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل، والشروط، وأما أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلًا، أو حالًا في المقابل، أو في حكم المقابل، وإذا كان كذلك وجب أن يرى، وإذا لم يكن مقابلًا، أو حالًا في المقابل، أو في حكم المقابل لم يَرَى، فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطًا في الرؤية؛ لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير الشرط، وأما أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلًا، ولا حالًا في المقابل، ولا في حكم المقابل؛ فلأن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض[4].

---

(١) هذا الدليل مبني – على رأي النافين – أن الإدراك بالبصر لا يكون إلا بانبعاث الأشعة من العين واتصالها بالمبصر، ثم انطباع المبصر في البصر بسبب المقابلة، وهذا باطل؛ لأن الإدراك ليس إلا نوعًا من العلوم، وزيادة كشف يخلقه الله تعالى في البصر، وذلك لا يوجب في تعلقه بالمدرك مقابلة، يقول أبو اليسر البزدوي، (إن الرؤية نوع علم يتعلق بالموجود لا غير كالعلم المطلق وكذا الشيء إذا كان يحتمل المقابلة يُرى بطريق المقابلة، وإن لم يحتمل المقابلة لا يُرى بطريق المقابلة) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٩١، ويراجع: لوامع اليقين في أصول الدين، د.عبدالله الشاذلي، (٢/ ٤٦٧).

(٢) أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر لعائشة يوسف المناعي، ص٢٠٣، الطبعة الأولى: دار الثقافة – الدوحة قطر (١٤١٢هـ – ١٩٩٢م)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٤٨.

(٣) أورد القاضي عبد الجبار حول دليل المقابلة جملة من الاعتراضات، وقام بالرد عليها. ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٤٨ – ٢٥٣، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٠٢ – ١٠٦)، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١١٣.

(٤) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٤٨.

ويعبر أبو الثناء اللامشي عن هذا الدليل بقوله: (وشبهتهم العقلية: أن الرؤية المتعلقة بالآلة لا بد لها من المسافة بين عين الرائي والمرئي، ولا بد لها من المقابلة، ولا بد لها من اتصال شعاع عين الرائي بالمرئي، ولا بد لها من الجهة، ولا بد أن يكون المرئي ساكنًا أو متحركًا أو متلونًا بلون، ولا بد من أن يكون متصلًا بشيء أو متباينًا عن شيء، ولا بد من أن يُرى كله أو بعضه، وكل ذلك مستحيل على الله تعالى)[1].

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة بوجوه:

الوجه الأول: دعوى اتصال الشعاع، وكونه جسمًا دعوى فاسدة؛ لأن الشعاع هو الانجلاء القائم بالبصر، وهو عرض لدخوله تحت حد الأعراض، والأعراض لا مماسة لها، ولا انتقال من محل إلى محل، فلا يتصور انتقاله من العين إلى المرئي.

الوجه الثاني: حكم الماتريدية على شروط الانطباع بأنها فاسدة؛ لأن المرئي لا ينطبع، ولكن يخلق الله تعالى مثل صورة المرئي في المرآة، ولا صورة للأعراض.

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٣، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٨٢-٨٤، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢١٨، وبحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢١٥، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٨٠٢، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٩٤، ١١٩٥)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص ١٣٤، ١٣٥، وعمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٢٤، شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي: لوحة ٤٣، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٣٥، ١٣٦، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لأبي بكر المقدسي، ص٤٢٢، ٤٢٣، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٢١، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٦ - ٢٠٨.

الوجه الثالث: جعلهم المقابلة شرطًا فاسدًا أيضًا؛ لأن المقابلة تكون ثابتة بين الأجسام، فأما الأعراض فلا تُقابِل ولا تقابَل، وقد ثبت رؤيتها، فدل أنها ليست بشرط غير أنها وقعت في حق الأجسام لضرورة كونها متحيزة متناهية، وكل شيء يُرى كما هو لا تُوجب الرؤية تبدلًا في المرئي، فإن الأسود يُرى أسود، والأبيض يُرى أبيض، وكل ما يُعاين ويُرى من الأجسام والأعراض يرى كما هو، لا أن يكون ذلك من موجبات الرؤية أو من شروطها[(1)].

الوجه الرابع: أن لزوم المقابلة جاء من قياس الغائب على الشاهد، وهذا قياس فاسد يماثل رؤية الباري تعالى برؤية الحوادث، والاختلاف بين الرؤيتين جلي وظاهر؛ فرؤية الله تعالى تخلو عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض، ومن ثم فرؤيته تعالى ليست مقتضية للجهة لتنتفي الرؤية بانتفائها.

الوجه الخامس: اشتراط الضوء في المسافة فاسد؛ إذ الظلمة لا تمنع من الرؤية عند القائلين بالرؤية للأشياء؛ لأن الهرة وكثيرًا من الحشرات يرى بالليل وإن وجد الظلام، والخفاش لا يرى ببصره بالنهار، وإن وجد الضوء، فلا اعتماد على الضوء وغيره، بل متى خلق الله تعالى الرؤية في البصر حصل الوقوف على المرئي.

الوجه السادس: ومما يُبطل هذه الشبهة رؤية الله تعالى إيانا، فإنه يرانا بلا مسافة ولا جهة ومقابلة، فلو كانت هذه الأشياء من القرائن اللازمة للرؤية، لما تصور وجود الرؤية بدونها، وحيث تصور علمنا أنها ليست من القرائن اللازمة

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٣٥، ٦٣٦)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٢٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٢٢، ٢٢٣، وشرح المقصد في أصول الدين، للبابرتي، ص٤٣، ٤٤.

للرؤية، وإنما يُحتاج إليها في الرؤية إذا كان المرئي في مكان، وذلك مستحيل على الله، وأيضًا فإن الله تعالى نعلَمهُ من غير مسافة، ومن غير جهة، ومن غير مقابلة بالعلم، وكما عرفناه اليوم بلا كيفية، نراه في الجنة بلا كيفية(1).

وتعليقًا على هذا النقد الماتريدي أقول: لقد أبطل الماتريدية ما تعلق به المعتزلة من دعوى اتصال شعاع العين بالمرئي وهو الله تعالى، وانطباع صورة المرئي في عين الرائي، وجعلهم المقابلة شرطًا للرؤية، فهذا كله يصلح لرؤية الأجسام أما الأعراض، فإنها تُرى بلا مقابلة؛ لأنها غير متحيزة، فكل شيء يُرى على ما هو عليه، فالمرئي إن كان في الجهة المقابلة يُرى كما هو، لا لأن الرؤية تقتضي ذلك، بل لأن المرئي كذلك، فيجب التفرقة بين رؤيتنا لله تعالى، ورؤيتنا لغيره من المخلوقات، فرؤية الله لا تخضع للوصف ولا القياس، مجردة عن الكيف والإحساس، أما رؤية غيره من المخلوقات، فتحتاج إلى اتصال شعاع ومسافة ومقابلة، وغير ذلك من الشروط التي تلزم لتحققها في الدنيا، ولا يمانع الماتريدية في ضرورة وجود هذه الشروط في رؤية المخلوقات، أما رؤية الله تعالى فهي رؤية خاصة تليق بجلاله وجماله، إذًا فالجهة منفكة، ولم يتوارد النفي والإثبات على شيء واحد؛ وبهذا تسقط شبهة المعتزلة من أساسها.

وأما: دليل الموانع

فيرى المعتزلة أنه لو جازت رؤيته تعالى في الآخرة، لرأيناه الآن، لتحقق شرطي الرؤية وهما: سلامة الحاسة، وانتفاء موانعها، وهذه الموانع حصرها

(1) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٦٢، وأصول الدين، للبزدوي، ص٩١، وبحر الكلام، لأبي المعين النسفي، ص٢١٨، تلخيص الأدلة، للصفار: ٨٠، والكفاية، للصابوني، ص٤٥، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص٧٧، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لأحمد بن أغوز دانشمند الأقشهري، ص٤١، وغاية المرام، للمقدسي، ص٤٣٣، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٧٦، ١٧٧، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٧.

المعتزلة في ست هي: الحجاب الحائل، والرقة، واللطافة، والقرب الشديد، والبعد الشديد، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، ولقد تحقق وجود الشرطين الأولين، وهما سلامة الحاسة، وارتفاع الموانع؛ لأنه لا شيء من هذه الموانع يمنع من رؤية الله تعالى، لامتناع الجسمية عليه تعالى، فيجب أن نراه الآن، وإذا كانت رؤيته الآن غير ممكنة، فهذا يدل على أن رؤيته في الآخرة غير ممكنة أيضًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (القديم تعالى لو جاز أن يُرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن، وتحرير هذه الدلالة، هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئي)[1].

ويقول القاضي عبد الجبار في تفسير الموانع المعقولة[2]: (فإن قيل: ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة؟ قلنا: لأن الموانع المعقولة من الرؤية ستة: الحجاب، والرقة، والكثافة، والبصر المفرط، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، وكون محله ينقض هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحال من الأحوال)[3].

وهذا الدليل مبني على أصلين: أحدهما، أن الواحد منا حاصل على الصفة التي تصح معها الرؤية، وهي كوننا أحياء صحيحي الحواس، والثاني: أن القديم

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٣، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢١٠، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٣، ٩٤.

(٢) أورد المعتزلة جملة من الاعتراضات حول هذا الدليل أيضًا، وقاموا بالرد عليها لمعرفتها. ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٣ - ٢٦١، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١١١، ١١٢، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص ٩٤، ٩٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٧، ٢٥٨، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١١٦).

تعالى حاصل على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها، والذي يدل على ذلك، أن الشيء إنما يُرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات، والقديم تعالى على هذه الصفة؛ لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود، ولا تتجدد له صفة في الآخرة يُرى عليها، وما دام الواحد منا قادر على الرؤية، والباري تعالى تصح رؤيته، فاللازم لذلك أن تصح رؤيته الآن، وإذا كانت رؤيته الآن مستحيلة، ليس بسبب وجود موانع الرؤية - كما سلف -، ولكن لأنها غير جائزة من أساسها، فكذا رؤيته تعالى في الآخرة مستحيلة[1].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (إنه لا مانع يمنعنا من رؤيته تعالى؛ لأن الموانع المعقولة من الرؤية ليس إلا الحجاب الكثيف، أو كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة، أو الرقة، أو اللطافة، أو البعد المفرط، أو القرب المفرط، أو لا يكون بين الرائي منا وبين المرئي شعاع مناسب للعين، أو يكون المرئي في محل هو بإحدى هذه الصفات، وهذه كلها لا تعقل موانع في حق الله تعالى؛ لأنه ليس بجسم ولا حال في جسم، وإذا صح ما ذكرناه فلو كان تعالى مرئيًا لوجب أن نراه الآن، فلما لم يجب ذلك دل على أنه غير مرئي في نفسه)[2].

ويصور نور الدين الصابوني هذا الدليل فيقول: (وأما العقل: فإن المرئي في الشاهد إما أن يكون جسمًا، أو جوهرًا أو عرضًا، وذاته ليس بجسم، ولا جوهر ولا عرض، فاستحال أن يكون مرئيًا؛ لأن من شرط الرؤية أن يكون المرئي بجهة من الرائي، وأن يكون مقابلًا له ومحاذيًا، ويكون بينهما مسافة مقدرة، لا في غاية

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٥٤، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢١٠، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١١١، ١١٢، والفائق في أصول الدين، ص٩٤.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٤، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٣ - ٢٥٥، والمغني للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١١٦).

القرب، ولا في غاية البعد...؛ ولأنه لو كان مرئيًا ولا خلل في أبصارنا لرأيناه في الحال؛ إذ المانع من الرؤية البعد المفرط، والقرب المفرط، واللطافة، والحجاب، وكل هذه الموانع محال على الله، ومع ذلك لا يُرى في الحال)[1].

وأجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: إذا وجدت الحجب والسواتر، ودقة المرئي وبعده ما المانع من الرؤية، أقيام ضدها بمحلها، أم الحجب والسواتر والدقة واللطافة والبعد؟ فإن قالوا: بالأول فقد أذعنوا للحق وانقطع شغبهم، وإن قالوا بالثاني وأضافوا ارتفاع الرؤية إلى هذه الأشياء، وإن لم تكن قائمة بمحل الرؤية، قيل لهم: إذا جاز أن تنعدم الرؤية للشيء لا إلى ضدها، فلم لا يجوز ذلك في جميع الأعراض حتى يخلو الجسم من الحركة لا إلى ضدها، ومن اللون لا إلى ضد له؟

الثاني: يُقال لهم: أليس يجوز أن يُقوي الله أبصارنا، فنرى الجسم الصغير والدقيق والبعيد، فإذا قالوا: نعم: قيل لهم: فما أنكرتم من أن تكون الدقة التي تُجامع الرؤية تارة، ولا تجامعها تارة لا تكون علة لأن يكون الشيء غير مرئي، كما لا تكون علة لأن يكون مرئيًا؛ إذ قد تجامع الرؤية تارة، ولا تجامعها تارة أخرى.

الثالث: الرؤية لم تكن واجبة الحصول عند تحقق هذه الشرائط، فإن الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدَّات، ولا تجب الرؤية عند وجود معداتها[2].

الرابع: لم نر الله في الدنيا؛ لأن الرؤية مشروطة بزيادة قوة إدراكية في الباصرة

---

(١) الكفاية في الهداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني: لوحة ٣٩، ٤٠، ويراجع: البداية في أصول الدين، للصابوني، ص ٢٧٨ وما بعدها.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٣٤٣، ٣٤٤)، والكفاية، للصابوني، ص٤٥، ٤٦، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٣٦، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، للبابرتي، ص١٣٦.

تُخلق في الجنة، وأما في الآخرة فإن الله تعالى يُري ذاته من شاء له أن يراه؛ إكرامًا له في الجنة، رؤية مجردة عن أي معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك[1].

اعتراض ودفعه:

أورد أبو المعين النسفي اعتراضًا ردده بعض المعتزلة حول الشبهة السابقة، فقال: (زعم بعض أصحاب الجبائي، أن دقة الجسم مانعة من الرؤية من أجل ضعف البصر، وأجاب النسفي بقوله: يقال لهم: أفيجوز ارتفاع الضعف مع وجود الدقة؟ فإن قالوا: لا، أحالوا في كلامهم؛ لأن قيام معنى في محل لا يمنع من وجود عرض آخر في محل آخر، وإن قالوا: نعم، قيل: إذا ارتفع الضعف هل نرى؟ فإن قالوا: لا، قيل: لم وقد زال المانع؟ وإن قالوا: نعم، فقد رجعوا إلى الحق، وأثبتوا الرؤية مع وجود الدقة، فالانعدام حيث تنعدم لا يكون مضافًا إلى الدقة، بل إلى وجود ضد الرؤية)[2].

ويظهر من خلال هذا الاعتراض والجواب عليه اهتمام الماتريدية، بإثبات رؤية الله تعالى لدرجة أن النسفي: يذكر الاعتراضات الواردة على إجابات الماتريدية، ويتعرض لها بالنقد حتى يسلم الرد، ولا يبقى معه أي شبهة، ففي هذا الاعتراض يطرح هذه التساؤلات على مسامع المعتزلة، والتي يُبطل بها الزعم بأن: (دقة الجسم مانعة من الرؤية، لضعف في البصر)، ويُثبت لهم أن انعدام الرؤية، ليس مضافًا إلى الدقة، بل إلى وجود ضد الرؤية.

شبهة أخرى للمعتزلة:

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٦٤، وأصول الدين، للبزدوي، ص٩٢، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٨.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٤٤، ٦٤٥).

ذهب المعتزلة[1]: إلى أنه لو جازت رؤية الله تعالى لرؤيَ كله أو بعضه، وكلا القسمين محال على الله[2].

أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة بما يلي:

أولًا: نعارضهم بالعلم، فيقال: أتعلمون الله كله أم بعضه؟ فإن قالوا: عرفنا كله أو بعضه أحالوا، وإن قالوا: إذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه، كفروا، وإن قالوا: نعرفه كما هو، وهو ليس بموصوف بالكل والبعض، فهو لهم جواب.

ثانيًا: في رؤية الله لنا، أفيرانا بعضه أم كله؟ والكلام فيه كما في الأول.

ثالثًا: قسمة الكل والبعض فيما يتصور له الكل والبعض، واستحال اتصاف الله تعالى بذلك فلا يصح التقسيم[3].

ب - الأدلة النقلية:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وجه استدلالهم بالآية الكريمة: أن الإدراك إذا اقترن بالبصر فلا يفيد

---

(١) نفى الشيعة الإمامية رؤية الله تعالى في الآخرة، تأثرًا بالمعتزلة، فلا فرق في الاستدلال عند كليهما، وإذا كانت الأدلة واحدة، فيعتبر نقد الماتريدية لأدلة المعتزلة، نقدًا للشيعة أيضًا، ولمعرفة رأي الشيعة وأدلتهم؛ يراجع: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، للشيخ المفيد: تعليق: فضلا الله الزنجاني، ص٦٠، الطبعة الأولى: دار الكتاب الإسلامي - بيروت لبنان، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، وحق اليقين في معرفة أصول الدين، للسيد عبد الله شبر، (١/ ٦٢- ٦٤)، الطبعة الأولى: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ٢٣٩، ٢٤٠).

(٣) أصول الدين، للبزدوي، ص ٩٢، ٩٣، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٤٢)، الكفاية، للصابوني، ص٤٦، والبداية، ص٢٨١، التمهيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٦.

إلا الرؤية، كما أن الآية الكريمة قد تضمنت مدحًا ورد في سياق النفي، فالله تعالى يمتدح ذاته بنفي الرؤية عنه؛ لأن الرؤية إذا ثبتت ثبت النقص في حقه تعالى، والنقص لا يجوز عليه ﷻ في حال من الأحوال.

يقول القاضي عبد الجبار: (ووجه الدلالة في الآية، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحًا راجعًا إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحًا راجعًا إلى ذاته كان إثباته نقصًا، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال)(١).

ويوضح المعتزلة سبب قولهم: إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، بأن الرائي بكونه رائيًا لا يزيد على كونه مدركًا، فلا يصح إثبات أحدهما ونفي الآخر، فاللفظان معناهما واحد لا فرق بينهما في الاستعمال، فكل شيء يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره يوصف بأنه رآه ببصره والعكس.

يقول القاضي عبد الجبار: (فإن قيل: ولم قلتم: إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية؟ قلنا: لأن الرائي ليس بكونه رائيًا حالة زائدة على كونه مدركًا؛ لأنه لو كان أمرًا زائدًا عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر؛ إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول، والمعلوم خلافه، يبين ما ذكرناه أنه لا فرق بين قولهم: أدركت ببصري هذا الشخص، وبين قولهم: رأيت ببصري هذا الشخص...حتى

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٣، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٤٤، ١٤٥)، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢١٢، وتحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشمي، ص١١٢، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩١.

لو قال: أدركت ببصري وما رأيت، أو رأيت وما أدركت، لعُد مناقضًا)[1]، كما يبين المعتزلة[2] سبب قولهم: إن الآية الكريمة وردت مورد المدح، بأن ذلك يفهم من ظاهر الآيات السابقة واللاحقة على الآية، والتي اشتملت جميعها على المدح، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[الأنعام: ١٠٣] جاء في خلال المدح، فلا يجوز أن يكون غير مدح، فلما مدح الله نفسه بنفي الصاحبة والولد في قوله تعالى فيما سبق من الآيات: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾[الأنعام: ١٠١]، وبهذا يتميز عن غيره من الأجناس، ناسب ذلك أن يتميز عن غيره من الذوات بنفي الرؤية عنه.

يقول القاضي عبد الجبار: (فإن قيل: ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح؟ قلنا: لأن سياق الآية يقتضي ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها؛ لأن جميعه في مدائح الله تعالى، وغير جائز من الحكيم أن يأتي بجملة مشتملة على المدح، ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة؛ ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا: فلان ورع تقي، نقي الجيب، مرضي الطريقة، أسود يأكل الخبز، يصلي بالليل ويصوم بالنهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير في المدح؛ يبين ذلك؛ أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس، بنفي الصاحبة والولد بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يُرى ويَرى)[3].

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٣، ٢٣٤، ويراجع: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢١٢، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٤٥)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٢.

(٢) لقد أطنب المعتزلة في تقرير هذا الدليل وفرض الاعتراضات والرد عليها، فمن أراد الرجوع إليها فلينظر في: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٤٥ – ١٦٠)، شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٣ – ٢٤٣، والفائق، لركن الدين الخوارزمي، ص٩١ – ٩٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٥، ٢٣٦، والمغني، (٤/ ١٤٥)، والفائق، لركن الدين الخوارزمي، ص٩١، ٩٢.

ولقد صور علماء المدرسة الماتريدية وجه استدلال المعتزلة بالآية دون تجنٍ عليهم أو تحامل، والتزموا الأمانة العلمية في عرض مذهب خصومهم.

يقول أبو منصور الماتريدي: (احتجت المعتزلة في أن الله ﷻ لا يُرى بالأبصار بقوله ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قالوا: فلما عطف الله ﷻ قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ على قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[الأنعام: ١٠٣]، وكان قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ على العموم أنه يُدركها في الدنيا والآخرة، وأنه يراها في الدنيا والآخرة، كان قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ دليلًا على أنها لا تراه الأبصار في الدنيا والآخرة، وكان في عموم قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾؛ لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر)(١).

ويقول أبو المعين النسفي في وجه استدلال المعتزلة بالآية: (فالله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته؛ إذ الإدراك بالبصر ليس إلا الرؤية، كما تمدح بأسمائه الحسنى وصفاته العلا في سياق الآية، فكان حاصل الآية التمدح بثبوت هذه الصفات اللاتي هي صفات الكمال، وبنفي ما لا يليق بصفاته، وفي إثبات ما نفي إزالة التمدُح، وإثبات النقص كما هو في نفي ما أثبت)(٢).

ويقول أبو البركات النسفي في هذا الشأن: (فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته،؛ إذ الإدراك بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى في سياق الآية، وسياقها كل ما كان عدمه مدحًا كان وجوده نقصًا، وهو على الباري لا يجوز في الدارين،

(١) شرح الفقه الأكبر، للماتريدي، ص٢٠٠، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص١٥٠، ١٥١، وتأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ١٦٥).

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٨٩)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢١٨، ٢١٩، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لأبي بكر المقدسي، ص٤٢١، ٤٢٢.

والدليل على أنه تمدح به وروده بين المدحين؛ إذ إدراج غير المدح بين المدائح مما تمجُه الأسماع، وتنفر عنه الطباع)(١).

فهذه النصوص وغيرها من أقوال الماتريدية تعبر عن وجه استدلال المعتزلة بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] في نفي الرؤية، وهذا الدليل هو عمدة الأدلة النقلية عند المعتزلة، والذي يدل في مجمله على عموم السلب في الآية الكريمة، فيلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية، كما أن استحالة إدراكه تعالى بالبصر تعني: التمدح، وتستلزم نفي الرؤية، وهو نفس ما قاله المعتزلة في النصوص السالفة الذكر، مما يدل على التزام علماء الماتريدية بقواعد المنهج العلمي الصحيح، في التعبير عن وجهة نظر الخصوم بإنصاف، دون تحامل أو تجنٍ عليهم.

وأجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: لا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ لأن الأبصار صيغة جمع، وهي تفيد العموم؛ لأن الجمع المحلى بالألف واللام للعموم، فسلبه يفيد سلب العموم، لا عموم السلب، وسلب العموم هو السلب الجزئي؛ لأن نقيض الموجبة الكلية، السالبة الجزئية لا السالبة الكلية، فيكون معنى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ لا تدركه جميع الأبصار؛ بأن لا يراه الجميع؛ إذ الكافرون لا يرونه، بل يراه المؤمنون(٢).

---

(١) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢١٨، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٤٩٧)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٢، ٨٣، والهادي في علم التوحيد، لشرف الدين العقيلي: لوحة ١٠٤، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٨٠، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢١٠.

(٢) ينظر: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٢٠٢)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٢١، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، للبابرتي، ص١٣،=

الثاني: أن الآية وردت في غير محل النزاع، فالمنفي هو الإدراك دون الرؤية، ونفي الإدراك لا يستلزم نفي الرؤية؛ لأن الإدراك رؤية خاصة، وهي الرؤية على سبيل الإحاطة، والوقوف على جميع جوانب المرئي وحدوده، ونفي الرؤية على سبيل الإحاطة أخص من نفي الرؤية مطلقًا، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم[1].

الثالث: أن التمدح يوجب ثبوت الرؤية؛ إذ نفي إدراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه؛ إذ كل ما لا يُرى لا يُدرك كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها، وإنما التمدح في أنه يمكن رؤيته، فالتمدح يكون بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية؛ إذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيصة التناهي والحدود عن الذات[2].

بهذا النقد الموضوعي استطاع الماتريدية جعل عمدة الأدلة النقلية للمعتزلة، حجة لهم لا عليهم، فعلى الرغم من تمسك المعتزلة بالآية في نفي الرؤية، جعل منها الماتريدية دليلًا للإثبات، عن طريق الحجج المنطقية الصحيحة، وتفسير

=وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص ٧٧، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لأحمد بن أغوز دانشمند الأقشهري، لوحة ٤٠، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، للمقدسي، ص٤٣١.

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٦١، وأصول الدين، للبزدوي، ص٩٢، وبحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢١٨، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٥، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص ٧٩٦، ٧٩٧، وجامع الآلي شرح بدء الأمالي في علم العقائد، للقاضي الشيخ/ محمد أحمد كنعان، ص٢٨٩، والمعارف في شرح الصحائف، شمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٢٠٣)، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، للمقدسي، ص٤٣١، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٧٦.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٦٥١، ٦٥٢)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي: لوحة ١٠٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٢٢، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، لوحة ٥٣، ٥٤، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص٧٨، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢١١.

الإدراك بمعنى الإحاطة، وكون التمدح الحقيقي يكمن في إثبات الرؤية لا في نفيها.

الدليل الثاني:

يرى المعتزلة: أن رؤية الله تعالى مستحيلة بدليل الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستحالة والاستعظام مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة:٥٥]، وقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣]، فإن الله تعالى عاقب من سأل الرؤية في الحال بإنزال الصاعقة عليه، ولو كانت الرؤية جائزة لما سمى الله تعالى السؤال ظلمًا ورتب عليه الوعيد[١].

وجه الدلالة في الآية الأولى: أن رؤية الله تعالى مستحيلة بدليل أن الله تعالى عاقب من طلبها في الحال؛ فسيدنا موسى عليه السلام حاور الذين طلبوا الرؤية، مبينًا لهم أن رؤية الله تعالى تستلزم أن يكون جسمًا، فلم يقنعوا وتكرر سؤالهم؛ فعوقبوا من الله بإنزال الصاعقة عليهم، كما عوقب الذين من قبلهم بالقتل؛ لاتخاذهم العجل معبودًا لهم، تسوية بين الكفرين، ودلالة على عظمهما بعظم المحنة.

يقول الزمخشري: (في هذا الكلام دليل على أن موسى عليه السلام رادّهم القول

---

(١) ينظر: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٢١)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٦٢، ٢٦٣، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٦٤، ١٦٥)، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١١٣ والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٠٠، والكشاف، للزمخشري، (١/ ١٤٣، ١٤٤، ٥٢١)، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص٧.

وعرّفهم أن رؤية ما لا يجوز عليه أن يكون في جهة محال، وأن من استجاز على الله الرؤية فقد جعله من جملة الأجسام أو الأعراض، فرادّوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان، ولجوا فكانوا في الكفر كعبدة العجل، فسلط الله عليهم الصاعقة، كما سلط على أولئك القتل تسوية بين الكفرين، ودلالة على عظمهما بعظم المحنة)[1].

وجه الدلالة في الآية الثانية: أن الله تعالى قد وسم في الآية سائلي الرؤية بالظلم، وجازاهم به في الحال بأخذ الصاعقة، ولو طلبوا أمرًا جائزًا لما سُموا ظالمين، ولما أخذتهم الصاعقة، ونزل بهم العقاب[2].

ولقد صاغ علماء المدرسة الماتريدية هذا الدليل أيضًا، بما لا يخرج عما ذكره المعتزلة، في استدلالهم على نفي الرؤية، بأن سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من القرآن الحكيم إلا واستعظمه الله، واستنكره حتى سماه ظلمًا، ورتب عليه الوعيد[3].

أجاب الماتريدية: بأن ذلك الوعيد لحق قوم موسى لتعنتهم وعنادهم في طلب الرؤية لا لامتناعها، فقد سألوا الرؤية مستهزئين غير قاصدين للإيمان، وإلا

---

(١) الكشاف، للزمخشري، (١/ ١٤٣، ١٤٤)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٦٢، ٢٦٣.

(٢) ينظر: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار: ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: د.محمد عمارة، (١/ ٢٢١)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٦٢، ٢٦٣، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٦٤، ١٦٥)، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١١٣، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٠٠، والكشاف، للزمخشري، (١/ ٥٢١)، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص٧.

(٣) يراجع: تأويلات القرآن، لأبي منصور الماتريدي، (١/ ١٣٢، ١٣٣)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩٩، ٦٠٠)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٨٠٠، وتفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل: لأبي البركات النسفي، (١/ ٥٢)، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص٧٨، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢١١.

لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة، فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[الأعراف: ١٣٨].

ويقول أبو شكور السالمي(١): (إنما استحق قوم موسى ذلك؛ لأنهم سألوا الرؤية على وجه السخرية والاستهزاء، ألا ترى أن موسى عليه السلام لما قال على وجه الحقيقة لم يستحق العقوبة، كما أنهم يستحقون العقوبة بالتكذيب؛ لأنهم كذَّبوا موسى عليه السلام)(٢).

الدليل الثالث:

ذهب المعتزلة إلى أن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[الشورى:٥١] دليل على أن الرؤية على الله لا تجوز؛ لأن الآية سيقت لنفي التكليم بالرؤية، ونزلت حين قال اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم ألا نكلم الله وننظر إليه إن كنت نبيًّا كموسى عليه السلام، فدلت الآية على إثبات التكليم ونفي الرؤية(٣).

أجاب الماتريدية بمنع ذلك؛ فالآية سيقت لبيان أنواع تكليم الله للبشر، ولا يكون إلا بالطرق الثلاثة التي ذكرت، ولو كان في الوحي نفي الرؤية، لكان من وراء حجاب مستدركًا؛ إذ لا معنى له سوى عدم الرؤية، فينبغي أن يحمل

(١) أبو شكور السالمي: هو محمد بن عبد السيد بن شعيب المكسي، السالمي: له كتاب (التمهيد في بيان التوحيد)، وهو مختصر في أصول المعرفة والتوحيد، وله كتاب: (المعراج). ينظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة، (١/ ٤٨٤)، والأثمار الجنية في أسماء الحنفية، لملا علي القاري، ص٢٨٦، الطابع والناشر: خدا بخش أورينتل پبلك لا تبريري – الهند (٢٠٠٢م).

(٢) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٥.

(٣) ينظر: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٣٣٤، والكشاف، للزمخشري، (٤/ ٢٠٨).

على حال الرؤية، ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية، فيحمل على الرؤية في الدنيا(١).

ويقف المعتزلة من الآيات الدالة على إثبات الرؤية(٢) موقف المؤول، لكي تتفق مع مذهبهم في نفي الرؤية، وسيأتي تفصيل ذلك في - المبحث القادم - أثناء ذكر الأدلة النقلية للماتريدية على مذهبهم في جواز رؤية الله تعالى.

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٢١٤، ٢١٥)، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، (٣/ ٢٠٥)، الناشر: دار الكاتب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢١١، وينبغي الإشارة إلى أن البياضي قد تأثر في الجواب بعبارات سعد الدين التفتازاني: وقد صرح بذلك. ينظر شرح المقاصد، للتفتازاني، (٣/ ١٥٥).

(٢) من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[الأعراف: ١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: ٢٢، ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

المبحث الثالث
أدلة الماتريدية ومناقشة الاعتراضات الواردة من المعتزلة حول هذه الأدلة

أولًا: مذهب الماتريدية في رؤية الله تعالى:

يرى الماتريدية: أن رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار جائزة عقلًا واجبة سمعًا، وأن المؤمنين يرون ربهم، في الدار الآخرة بعد دخولهم الجنة، عيانًا بلا إحاطة ولا كيفية، ولا جهة(١)، ولا إدراك، ولا نهاية، ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى، ومن غير اتصال أو انفصال، أو مقابلة أو مدابرة، أو قصر أو طول، أو ظلمة أو نور، وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث، والتي هي من عمل الوهم لا من عمل العقل، بل ومن المستحيلات في حقه تعالى(٢).

---

(١) نسب ابن أبي العز الحنفي إلى الإمام أبي جعفر الطحاوي القول: بأن الرؤية لا تكون إلا في جهة، وأن من قال إن الله تعالى يُرى لا في جهة، فليراجع عقله، فإما أن يكون مكابرًا لعقله، أو في عقله شيء، ويرد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة؛ ينظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، ص١٦٠، وهذا الكلام لم يقله الإمام الطحاوي، بل إنه يقول: (والرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا) متن العقيدة الطحاوية، للإمام أبي جعفر الطحاوي، ص١٣، ١٤، فابن أبي العز الحنفي يوجه كلام الطحاوي إلى الوجهة التي يريدها، ويحمل الكلام ما لا يحتمله، وهذا لا يتسق مع المنهج العلمي، فشراح الطحاوية من الماتريدية، لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه ابن أبي العز، ولست أدري من أين جاء بهذا الكلام المختلق؟. ينظر: شرح عقيدة الإمام الطحاوي، لسراج الدين الغزنوي، ص٧٨، وشرح العقيدة الطحاوية، لأكمل الدين البابرتي، ص٦٧.

(٢) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٥٩، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص ٨٣، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٨٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢١٧، وبحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص ٢١٥، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٧٩، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص ٧٩٣ وما بعدها، والبداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني، ص٢٧١، والكفاية في=

ثانيًا: أدلة الماتريدية على مذهبهم

أ - الأدلة النقلية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

استدل الماتريدية بهذه الآية على جواز رؤية الله تعالى، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن الله تعالى أثبت الرؤية للوجوه التي فيها العيون الناظرة؛ ولهذا وصفها بالنضارة، والوجه هو الذي يوصف بها.

وثانيهما: أن الله تعالى قرن النظر بكلمة: «إلى»، وعدَّاه بها إلى المنظور إليه، وما هذا سبيله لا يفهم منه إلا نظر العين، فإن أهل اللغة اتفقوا على أن النظر إذا عدي بكلمة: «إلى» يراد به رؤية العين، وفي هذه الحالة لا يجوز صرفه عن الرؤية، إلا لقرينة توجب التأويل[1].

=الهداية في أصول الدين، للصابوني، ص ٣٩، وأصول الدين، للغزنوي، ص ١١٦، ١١٨، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٨٨، ١١٨٩)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٢١، وعمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٢٤، والتسديد في شرح التمهيد، لحسين بن علي الصغناقي، ص ٥٠، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٤٣، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٣٢، ١٣٣، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص٧٤، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٣٨، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لأبي بكر المقدسي، ص٤١٩، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٩، ٢٠، وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، ص١٧٥، ١٧٦، وإشارات المرام، للبياضي، ص ٢٠١، ٢٠٢.

(١) ينظر: تأويلات القرآن للماتريدي، (١٦/ ٣٠١)، وشرح الفقه الأكبر، للماتريدي، ص١٩٠، ١٩١، وتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٠١)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٧٩٧، والهادي في علم التوحيد: للعقيلي، ص ٩٨، والكفاية، للصابوني، ص ٤٢، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٤، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة: لأكمل الدين البابرتي، ص١٣٣، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٧٩، ١٨٠.

فالماتريدية يرون أن في الآية دلالة على أن الوجوه تنظر إلى ربها يوم القيامة، اعتمادًا على أن أهل اللغة تعارفوا على أن النظر المعدى بكلمة «إلى» يراد به رؤية العين، ومن ثم فسروا النظر في الآية بمعنى: الرؤية.

ويؤكد أهل اللغة على ذلك فيقول الأزهري في تهذيبه: (من قَالَ: إنَّ مَعْنى قَوْله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بِمَعْنى: مُنْتظِرة، فقد أَخطَأ؛ لِأَن العربَ لَا تَقول: نظرتُ إِلَى الشَّيْء بِمَعْنى: انْتظرتُه، إِنَّمَا تَقول: نظرتُ فلَانًا؛ أَي: انتظرته)[1].

اعترض المعتزلة: بأن النظر في الآية، يدل على الانتظار، أو تقليب الحدقة، وليس الرؤية البصرية.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن تعلقهم بظاهر هذه الآية لا يصح؛ لأنها لا تدل على أن الله تعالى يُرى من وجوه منها: أن ظاهرها يقتضي أنه تعالى يُنظر إليه، والنظر ليس من الرؤية بسبيل؛ لأن النظر في الحقيقة هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء؛ التماسًا لرؤيته، فالنظر هو طريق الرؤية فينا، فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فمحال)[2].

وأجاب الماتريدية عن هذا الاعتراض بأن الآية لا تدل على الانتظار لعدة أوجه:

الأول: أن الآخرة ليست بدار الانتظار إلى ثواب الله، فالانتظار فيه تنغيص للنعمة، ويسبب الغم، ويثير القلق والوحشة في صدر المنتظِر، وهذا مما لا يليق بحال أهل الجنة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢] يدل على وقوع الثواب.

---

(١) تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري: تحقيق: محمد عوض مرعب، (٤/ ٢٦٦).
(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٩٨) بتصرف.

الثالث: أن النظر في الآية مضاف إلى ذات الله تعالى، فلا يجوز صرفه إلى غيره، ولو جاز ذلك لجاز صرف قوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾[البقرة:٢١] إلى غير الله تعالى.

الرابع: أن «إلى» حرف يستعمل في النظر إلى الشيء، لا في الانتظار.

الخامس: أن القول به يخرج مخرج البشارة؛ لعظيم ما نالوه من النعم والانتظار ليس منه.

السادس: أن الله تعالى ذكر النظر على وجه الامتنان، والمنة تلزم الرؤية لا الانتظار[(١)].

يقول **أبو بكر المقدسي**: (والنظر المعدى بـ «إلى» يكون للرؤية، بدليل قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾[الأعراف: ١٤٣]، وليس المراد تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، وإلا لزم أن يكون موسى عليه السلام أثبت الجهة لله تعالى، وهي محال عليه)[(٢)].

ويقول **البياضي**: (وجُعِل النظر الموصول بـ «إلى» للانتظار تعسفٌ، وكذا العدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور، إلى الحذف بلا قرينة معينة)[(٣)].

---

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٦٠، وأصول الدين، للبزدوي، ص٨٦، ٨٧، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٠٣ – ٦٠٥)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٤، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٧٩٦، والكفاية، للصابوني، ص ٤٢، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٢٨، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٩٥ وما بعدها)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢١٨، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٥٢، ٥٣.

(٢) غاية المرام شرح بحر الكلام، لأبي بكر المقدسي، ص٤٢٧.

(٣) إشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٤.

اعتراض ثانٍ ودفعه:

اعترض المعتزلة بأن «إلى» في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ليست حرف جر، فهي مفرد «آلاء»، وهي النعمة، فكأنه تعالى قال: (وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة)[1].

وأجاب الماتريدية: بأن تأويل المعتزلة للآية بأنها لا تدل على الرؤية، وإنما تدل على انتظار النعم في الدار الآخرة، تأويل زائف؛ لأنه بعيد في الفهم، ولا يتناسب مع السياق العام للآية، ولا يناسب اللغة، والاستعمال، والعرف، ولا يليق بدار النعيم في الآخرة؛ لما يلزم عليه من قبح الانتظار في دار القرار.

يقول شمس الدين السمرقندي ردًّا على المعتزلة: (تأويلنا أظهر وأقرب من تأويلكم، **أما أنه أظهر**؛ فلأن إطلاق النظر وإرادة الرؤية كثير شائع يفهمه كل أحد، وتأويلكم لا يفهمه أحد؛ لسبق الذهن إلى أن «إلى» حرف جر لتعدية النظر؛ لأن الغالب فيه التعدية بـ«إلى»، **وأما أنه أقرب**؛ فلأن الشرط عند تعذر الحقيقة، أن يحمل اللفظ على أقرب المجازات إلى الحقيقة، والرؤية أقرب إلى النظر من الانتظار، و«إلى» أقرب إلى النظر؛ لكونها صلة له من النعمة)[2].

ويرى الكمال بن الهمام: أن «إلى» حرف للغاية، أي: دالة على أن ما بعدها مُنتهى حُكم ما قبلها، وعلى هذا يكون «إلى» حرف جر يفيد الغاية، وليس مفرد لكلمة: «آلاء»، والغاية هنا هي النظر إلى وجه الله الكريم[3].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٤٦.

(٢) المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٩٧، ١١٩٨)، ويراجع: الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لأحمد ابن أغوز دانشمند الأقشهري، ص ٣٩، ٤٠.

(٣) ينظر: التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، للكمال بن الهمام، ص٢٠٥، مطبعة: مصطفى البابي الحلبي - القاهرة (١٣٥١هـ).

ويقول البياضي: (الانتظار لا يلائم سوق الآية، ولا يليق بدار الثواب، وكون «إلى» ههنا حرفًا ظاهرًا لم يعدل عنه السلف)[1].

اعتراض ثالث ودفعه:

اعترض المعتزلة: بأن النظر غير الإبصار، فقد يقع النظر ولا تقع الرؤية، مثل: جواز قولنا: نظرت إلى الهلال فلم أره، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجُز ذلك، ويدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[الأعراف: ١٩٨]، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام[2].

ويجيب الخبازي بقوله: (لا ننكر استعمال النظر لغير الرؤية، وحمله عليه عند قيام الدليل، وإضافة النظر إلى الأصنام دليل على عدم إرادة الرؤية؛ لاستحالة رؤيتهم، فيحمل على المقابلة؛ لأن هذا المعنى كان حاصلًا للأصنام)[3].

فالخبازي ينبه المعتزلة إلى أنهم ذهبوا إلى غير ما تشير إليه الآية، فالنظر المضاف إلى الأصنام دليل على عدم إرادة الرؤية؛ لأن الأصنام عاجزة عن الإبصار.

ويوضح ذلك أبو السعود في بيان المقصود من النظر في الآية: (أي: وترى الأصنامَ رأيَ العين يُشبهون الناظرين إليك، ويخيل إليك أنهم يبصرونك لما أنهم صنعوا لها أعينًا مركبة بالجواهر المضيئة المتلألئة، وصوّروها صورة مَنْ قلبَ حدَقتَه إلى الشيء ينظُر إليه، والحالُ أنهم غيرُ قادرين على الإبصار)[4].

---

(١) إشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٤، ويراجع: شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص٤٥، ٤٦، حاشية الكلنبوي، (٢/ ١٧٦، ١٧٧).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٣٠، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ١٤٥)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٩٩، ١٠٠.

(٤) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود، (٣/ ٣٠٧).

ويورد الصغناقي اعتراضًا قد يرد من المعتزلة هنا ومفاده: أن الله تعالى أخبر أنه لا ينظر إلى الكافرين يوم القيامة، في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٧٧]، ولا شك أن الله يرى الناس جميعًا مؤمنهم وكافرهم، فلو لم يكن النظر غير الرؤية، لكان هذا خلف في خبره تعالى، ثم يجيب على ذلك بأن المراد من عدم نظر الله لهم أنه لا يرحمهم.

يقول الصغناقي: (فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ في حق الكفار، نفى الله تعالى كونه ناظرًا إلى الكفار، ولا شك أنه يراهم، فثبت أن النظر المقيد بـ«إلى» غير الرؤية، قلت: هذه الآية كما لا تدل على أن النظر الموصوف هو الرؤية، لا تدل أيضًا أنه تقليب الحدقة؛ لأنه محال في حقه تعالى، بل المراد ترك الرحمة)(١).

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾

[الأعراف: ١٤٣].

استدل الماتريدية بهذه الآية على إثبات الرؤية، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن موسى عليه السلام كان معتقدًا جواز الرؤية، فلو لم يكن معتقدًا جوازها ما طلبها؛ إذ سؤاله دليل على جوازها، وإلا لزم وصف النبي بالجهل

(١) التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٥٢، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٣٠.

بخالقه، لاعتقاده جواز ما لا يجوز في حق من أرسله، وبهذا لا يكون موضعًا لرسالته، ولا أمينًا على وحيه(١).

واعترضت المعتزلة على هذا الوجه بعدة اعتراضات منها:

الاعتراض الأول:

ذهب إليه بعض المعتزلة كأبي بكر الأصم، وأبي الهذيل العلاف، وأبي القاسم الكعبي، وأبي علي الجبائي: أن موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية وإنما طلب العلم، فقد سأل ربه آية يعلمه بها على طريق الضرورة، فكان معنى قوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ أي: أرني آية أعلمك بها كما أعلم ما أنظر إليه، فيحصل لي العلم بطريق الضرورة، فلا يبقى للشبهة والشكوك مجال(٢).

وقد أجاب الماتريدية عن هذا الاعتراض بوجوه:

أحدها: أن موسى قال: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ ولم يقل إليها، ولو سأل الآية لقال: أنظر إليها؛ لأن عند وجود الآية يكون النظر إليها، ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب، فيكون ناظرًا إلى الآية لا ناظرًا إليه تعالى.

وثانيها: أنه تعالى قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولم يقل: (لن ترى آيتي).

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ٤٨)، أصول الدين، للبزدوي، ص٨٤، تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩٥)، تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص١٢٣، ٧٩٨، والكفاية، للصابوني، ص ٤٠، الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٢٢، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٧٥)، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٣، والتعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص٤١.

(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٦٢)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٦٢، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٠٠، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩٧).

وثالثها: أنه لو كان سؤال رؤية الآية، لكان قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ أي: (لن ترى آيتي)، وحينئذ يمكن الخلف في كلام الله تعالى؛ لأنه أراه أعظم الآيات؛ حيث جعل الجبل دكًّا.

ورابعها: أن موسى عليه السلام كان وقف على آيات الله تعالى، من قلب العصا حية، وتفجير الماء من الحجر، وفلق البحر، واليد البيضاء، وغير ذلك من الآيات الحسية، فطلب الآية بعد ظهور ما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة، فلا يجوز مثله من موسى عليه السلام.

وخامسها: أن الله تعالى قال: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾، ولو كان هذا سؤال رؤية الآية، يصير تقدير الآية: (فإن استقر مكانه فسوف ترى آيتي)، ولا شك أن رؤية الآية متعلقة باندكاك الجبل دون استقراره، فعند استقراره تنعدم رؤية الآية، يحققه: أن موسى عليه السلام عرف ربه، وسمع كلامه، وناجاه، فلا يصح منه بعد هذا أن يقول: عرفني نفسك، وأقم لي دلالة ثبوتك ووجودك[1].

وبجانب هذا النقد فقد وجه إليه نقدٌ آخر من داخل المدرسة الاعتزالية؛ حيث يقول القاضي عبد الجبار: (ولا اعتماد عليه؛ لأن الرؤية تكون بمعنى العلم متى تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم)[2].

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ٤٨)، والتوحيد، للماتريدي، ص ٥٩، ٦٠، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٨٤، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩٧، ٥٩٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٣، ٨٤، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص ٨٠١، والكفاية، للصابوني، ص ٤٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٢٤، ١٢٥، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٥٧٦)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢١٦، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٢٤، ٤٢٥، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٩، ٢٠، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٦٢.

الاعتراض الثاني:

أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه، حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[البقرة: ٥٥]، فصرح الله تعالى بأن القوم هم الذين حملوه على هذا السؤال، وهذا قول الجبائي ومن معه[(١)].

وقد رد الماتريدية هذا الاعتراض بوجوه:

أحدها: أن الله تعالى أخبر أن موسى عليه السلام قال: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾، ثم قال له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولو كان الأمر على ما زعموا لكان من حق الكلام أن يقول في السؤال: (أرهم ينظروا إليك)، ويقول في الجواب: (لن يروني)؛ فإذًا هذا عدول عن إخبار الله تعالى، وصرف له إلى غير ما أخبر[(٢)].

وثانيها: لو فرضنا أن موسى عليه السلام علم أن الرؤية على الباري تعالى مستحيلة، ثم سألها لأجل قومه ـ كما زعمتم ـ لكان ذلك طلبًا للمحال، وطلب المحال محال[(٣)].

وثالثها: أن الرؤية لو لم تكن جائزة وكانت كفرًا؛ لما أخر موسى عليه السلام الرد

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٢، ٢٦٣، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٦٣، ١٦٤)، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٢١)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٩، والكشاف، للزمخشري، ص٦٠، ٦١.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩٩)، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص ٨٠١، الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٩٦، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص ١٢٥، مدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٥٧٦)، التسديد في شرح التمهيد، لحسين بن علي الصغناقي، ص ٥٢، الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٣٨.

(٣) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٣، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص ١٢٦.

عليهم، بل كان يرد عليهم وقت سماع كلامهم، ولم يتركهم، واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر، والأنبياء بعثوا لتغييره لا لتقريره، فهم لما قالوا: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ لم يمهلهم، ومنعهم بقوله: ﴿قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨][(١)].

ورابعها: أن القوم إما مصدقون لموسى عليه السلام فيكفيهم إخباره بامتناع الرؤية، وإما غير مصدقين، فلا يفيد حكايته عن الله تعالى لهم بامتناع الرؤية؛ لأنهم لم يصدقوه في هذا الحكم، فتعليل سؤال الرؤية، بأنها كانت بناء على طلب قومه، يعد خلافًا للظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه[(٢)].

ولم يقنع المعتزلة بهذه الأجوبة، فأوردوا عليها اعتراضًا مفاده، أن الرؤية لو كانت جائزة، وطلبها موسى لأعطى الله موسى ما طلب، كما أعطى إبراهيم مسألته[(٣)] عندما قال: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

ورد الماتريدية على هذا الاعتراض بالمنع؛ لأن أحوال الإجابة تختلف، فقد تكون حكمة الباري، تقتضي الإجابة في بعض الأحوال، وتقتضي المنع في البعض الآخر[(٤)].

وفي بيان الحكمة[(٥)] من إجابة الخليل إبراهيم، ومنع كليم الله موسى **يقول**

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩٩)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٨٠٠، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي: لوحه ٩٦، والكفاية، للصابوني، ص ٤١.

(٢) شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص٧٦، ويراجع: إشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٣ وما بعدها.

(٤) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص ٧٩٨، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٩٦، ٩٧، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص ١٢٦، غاية المرام في شرح بحر الكلام، للمقدسي، ص٤٢٥.

(٥) جنح العقيلي والخبازي إلى التصوف والصوفية هنا حيث استشهد كل منهما بما قاله الكلاباذي=

الشيخ أبو إسحاق الصفار: (من الناس من قال: إن الحكمة في منع موسى الإجابة أنه سأل ما لا يصح معه بقاء التكليف، وسأل إبراهيم ما يصح معه بقاء التكليف)، **إلا أن الشيخ الصفار لم يرتض هذه الإجابة**، ورد قائلًا: (وهذا القول يشير إلى أن موسى كان مخطئًا في هذه المسألة، وهذا باطل؛ لأن الله مرئي، فكيف يكون مخطئًا في هذه المسألة)[(١)].

الوجه الثاني: أنه تعالى قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولم يقل لست بمرئي، ولو لم يكن مرئيًا لبينه؛ إذ الحاجة ماسة إلى البيان، فإن زلات الأنبياء مقرونة بالبيان، والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة إليه[(٢)].

اعترض المعتزلة على هذا الوجه: بأن الله تعالى نفى الرؤية بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ لأن كلمة: «لن» كلمة تأبيد، فيكون ذلك تأبيدًا لنفي الرؤية.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن قوله سبحانه: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يدل ظاهره على أنه لا يراه أبدًا؛ لأن النفي على هذا الوجه يوجب ذلك في اللغة)[(٣)].

ويقول أيضًا: (وهذه الآية حجة لنا عليهم، أي: على المثبتين للرؤية، فإنه

=في هذا المقام حيث يقول: (لو ارتفعت الحجب لفني الخلق من رؤية جماله، وهيبة جلاله، ولكن هذا من خاصية الدنيا الدنية التي خلقت للفناء، فأما في دار البقاء، فاللقاء لا يوجب الفناء) فهذا النص يلمح إلى أن العقيلي والخبازي قد جنحا إلى التصوف والصوفية، إلا أن الخبازي قد توسع في هذا الأمر، ولم يكتف بما ذكره الكلاباذي، بل ذكر كلامًا طويلًا من كلام أبي القاسم الجنيد الحنفي (ت٢٩٨هـ)، سيد الطائفة؛ ينظر: التعرف، للكلاباذي، ص٦٤، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٩٦، ٩٧، والهادي في أصول الدين: للخبازي، ص١٢٧، ١٢٨.

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٧٩٨.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩٥)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٩٤، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٢٣، والكفاية، للصابوني، ص٤٠، والاعتماد في الاعتقاد: لأبي البركات النسفي، ص٢١٧.

(٣) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٦٩).

تعالى قال مجيبًا لسؤاله: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[الأعراف: ١٤٣]، قال ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾، و «لن» موضوعة للتأبيد، فقد نفى أن يكون مرئيًا البتة، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه)[١].

وقد أورد المعتزلة على هذا الدليل عدة اعتراضات منها على سبيل المثال: ما أورده القاضي عبد الجبار في سبب قوله: أن لن تفيد النفي المؤبد على سبيل المجاز وليس الحقيقة، وأن ذلك لا يقدح في حقيقتها.

يقول القاضي عبد الجبار: (فإن قالو أليس أنه تعالى قال حاكيًا عن اليهود: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾[البقرة: ٩٥]، أي: لا يتمنون الموت، ثم قال حاكيًا عنهم: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ﴾[الزخرف: ٧٧]، فكيف يقال: إن «لن» موضوع للتأبيد، قلنا: إن «لن» موضوعة للتأبيد، ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة، بل لا يمتنع أن يستعمل مجازًا، وصار الحال فيه كالحال في قولهم: أسد وخنزير وحمار، فكما أن موضعها وحقيقتها الحيوانات مخصوصة، ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز والتوسع، واستعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها، كذلك ههنا)[٢].

ولقد تعقب علماء الماتريدية هذا الاعتراض وغيره مما أورده المعتزلة حول هذا الدليل بالنقد والتحليل؛ حيث إن النفي الوارد ذكره في الآية ليس على سبيل التأبيد، ولو سلم أنه للتأبيد، فهو نفي للرؤية في الدنيا لعدم استقامتها مع التركيب الدنيوي، أما في الآخرة فلا مانع من وقوعها.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٤، ٢٦٥، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٦١ – ١٧٢)، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص ١٤٦، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١١٢، والكشاف، للزمخشري، (٢/ ٦٢)، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص٧.

يقول أبو إسحاق الصفار: (إن كلمة: « لن » تحتمل التوقيت بمدة الدنيا، كما قال: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٥]، وذلك أن الله تعالى أمر رسوله بأن يتحدى اليهود على تمني الموت في الدنيا، ثم نفى عنهم تمني الموت بقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة:٩٥]، وهذا نفي توقيت بتمني الموت في الدنيا؛ لأنه تعالى أخبر أن الكفار يتمنون الموت في الآخرة في قوله خبرًا عنهم: ﴿يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ﴾ [الحاقة:٢٧] أي: الفاصلة بالإماتة، كما أخبر عن قولهم لمالك ـ خازن النار ـ: ﴿وَنَادَوْا يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف:٧٧]، فثبت أن كلمة: «لن» يحتمل التوقيت، فإذا قامت دلالة التوقيت توقتت، وقد قامت دلالة التوقيت ههنا في هذا الموضع بمدة الدنيا، وهي قوله: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، إذ لو كان مستحيلًا لما سأل)[1].

ويقول نور الدين الصابوني: (لا نسلم بأن كلمة: «لن» للتأبيد، بل هي للتأكيد فحسب، والدليل عليه قوله تعالى خبرًا عن مريم عليها السلام: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦] قرنها باليوم، وأنه للتوقيت، والتأبيد مع التأقيت يتناقضان، ولو كان للتأبيد؛ لكان المراد منه النفي في دار الدنيا لا في دار الآخرة، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٩٥]، ثم أخبر أنهم يتمنون الموت في الآخرة بقوله: ﴿وَنَادَوْا يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧])[2].

---

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٩٩، ٨٠٠.

(٢) البداية، للصابوني، ص٢٧٣، ٢٧٤، والكفاية، للصابوني، ص ٤١، ويراجع: أصول الدين، للبزدوي، ص٨٣، ٨٤، وبحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢١٧، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٤، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٥٢، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٤، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، =

الوجه الثالث: أنه تعالى علق الرؤية على أمر جائز الوجود، وهو استقرار الجبل، والدليل على ذلك، قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] أخبر الله تعالى أنه جعله دكًّا لا أنه اندك بنفسه، وما أوجده الله تعالى كان جائزًا ألا يوجد لو لم يوجده؛ إذ الله تعالى مختار فيما يفعل، فإذا جعل الجبل دكًّا باختياره، وكان جائزًا ألا يفعل؛ دل ذلك على جواز وجوده، فكان تعليق الرؤية به دليل كونها جائزة(١).

شبهة للمعتزلة وردها:

ذهب المعتزلة إلى: أن الرؤية هنا علقت على مستحيل، وهو استقرار الجبل حال تحركه، واستقرار الجبل حالة دكه أمر محال وقوعه، وهو ما تعلق وقوع الرؤية على حدوثه، فيستحيل وقوع الرؤية(٢).

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الله تعالى قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ علق الرؤية باستقرار الجبل، فلا يخلو؛ إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه، وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه، لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل؛ لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل حال تحركه،

=لأكمل الدين البابرتي، ص١٣٥، وغاية المرام في شرح بحر الكلام في أصول الدين، لأبي بكر المقدسي، ص٤٢٨ - ٤٣٠، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢١١.

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي: ج١ ص٥٩٥، ٥٩٦، والتمهيد لقواعد التوحيد، للنسفي، ص٢٢٠، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٩٤، والكفاية، للصابوني، ص ٤٠، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢١٦، ٢١٧، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٤، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٣٣، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٥.

دالًا بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه)[1].

وأجاب الماتريدية: بأن الرؤية لا يمكن أن تتعلق إلا بالممكن، فالمحال لا يصلح أن يكون شرطًا؛ لأن الشرط ما يكون معدومًا على خطر الوجود، فمثلًا إذا علق الرجل طلاق امرأته، أو عتق عبيده بدخول الدار، انعقد الإجماع على أن الشرط هو الدخول المجرد، لا الجمع بين الدخول وضده، ومن ثم فشرط وقوع الرؤية هو إمكان استقرار الجبل في ذاته، وليس الجمع بين استقراره وجعله دكًا، فمعلوم أن اجتماع الحركة والسكون في آنٍ واحد من المستحيلات[2].

اعتراض للمعتزلة ودفعه:

ذهب المعتزلة إلى أن إظهار الله تعالى الأهوال من جعل الجبل دكًّا حتى خر موسى صعقًا، وإنزال الصاعقة، وإحراق من سأل الرؤية كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾[البقرة: ٥٥] يدل ذلك على استحالة الرؤية.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (إظهار الله تعالى الأهوال بعد هذا السؤال من جعل الجبل دكًّا، حتى خر موسى صعقًا، وإنزال الصاعقة، وإحراق من سأل

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٤، ٢٦٥، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ١٦١ – ١٧٢)، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص ١٤٦، وتحكيم العقول، للحاكم الجشمي، ص١١٢، والكشاف، للزمخشري، (٢/ ٦٢)، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص٧.

(٢) ينظر: شرح الفقه الأكبر لأبي منصور الماتريدي، ص١٩٤، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٢٣، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٩٨، ١١٩٩)، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص ٧٦، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٤.

الرؤية، يدل على أنه أمر مستحيل عليه تعالى، ولو سألوا بعض تعجيل ثوابه، ولم يكن تعجله مصلحة لما أظهر الله تعالى تلك الأهوال، وإجابة الله تعالى موسى بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ دليل لنا عليهم؛ لأن «لن» لا تذكر في مثل هذا الموضع إلا في الأمر الميئوس عنه)[1].

ويقول الزمخشري: (وَخَرَّ موسى صَعِقًا من هول ما رأى، وصُعِق من باب: فعلتُه ففُعِل...، ومعناه: خرَ مغشيًّا عليه غشية كالموت...، فانظر إلى - إعظام الله تعالى - أمر الرؤية في هذه الآية، وكيف أرجف الجبل بطالبها، وجعله دكًّا! وكيف أصعقهم! ولم يخل كليمَه من نفَيان ذلك مبالغة في إعظام الأمر)[2].

أجاب الماتريدية: بأنه لما سأل الرؤية ما أيأسه الله تعالى عن ذلك وما عاتبه عليه، ولو كان ذلك جهلًا منه بالله تعالى، أو خارجًا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب آدم عليه السلام بقوله: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ٢٢]، وعاتب نوحًا عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦] حيث سأل إنجاء ابنه من الغرق، بل هذا أولى بالعتاب؛ لأن هذا لو كان جهلًا منه بربه، لبلغ مرتبة الكفر، وذلك لم يبلغ هذه الرتبة، وحيث لم يعاتبه ولم ييئسه، بل أطمعه ورجاه حيث علقه بما هو جائز الوجود دلَّ أن الرؤية جائزة الوجود[3].

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٩٩، ١٠٠، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٤.

(٢) الكشاف، للزمخشري، (٢/ ٦٢، ٦٣).

(٣) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٥٩، وأصول الدين، للبزدوي، ص٨٥، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين، (١/ ٥٩٦)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص٩٤، والكفاية، للصابوني، ص ٤٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٢٣، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٥٧٥)، الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢١٦.

الوجه الرابع: أنه ذكر التجلي، والتجلي عبارة عن الظهور، ولا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره، فمعنى التجلي للجبل: أنه تعالى خلق في الجبل حياة وعلمًا ورؤية حتى رأى ربه، وهذا قول الماتريدي، وردده الماتريدية، في كتبهم من بعده(١).

اعتراض ودفعه:

اعترض المعتزلة(٢) على دليل الماتريدية، بأن الآية بينت؛ أن طلب الرؤية ذنب(٣)؛ ولذا تاب منه سيدنا موسى عليه السلام، يدل عليه قول الله تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[الأعراف: ١٤٣].

وأجاب الماتريدية عن هذا الاعتراض بوجوه:

الأول: أن موسى عليه السلام تاب عن السؤال لا عن الاعتقاد، فإن الله تعالى رد عليه السؤال لا الاعتقاد.

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ٥٨، ٥٩)، تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٥٩٦، ٥٩٧)، تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٨٠١، ٨٠٢، والكفاية، للصابوني، ص ٤٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٢٤، ومدارك التنزيل، للنسفي، (١/ ٥٧٥)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢١٨، والتسديد في شرح التمهيد، لحسين بن علي الصغناقي، ص ٥١.

(٢) ينظر: الكشاف: للزمخشري، (٢/ ٦٢)، والفائق في أصول الدين: لركن الدين الخوارزمي، ص١٠٠.

(٣) أورد الزمخشري في كشافه رواية لا تليق بمقام النبوة ولا الأنبياء تبعًا لفهمه أن الصاعقة التي حدثت لسيدنا موسى تدل على استحالة الرؤية يقول: (وروي أن الملائكة مرت عليه وهو مغشيٌ عليه، فجعلوا يلكزونه بأرجلهم، ويقولون: يا ابن النساء الحُيض! أطمِعتَ في رؤية رب العزة)؛ الكشاف، للزمخشري، ص٦٢، وقد علق على هذه الرواية ابن المنير قائلًا: (وهذه حكاية إنما يوردها من يتعسف لامتناع الرؤية فيتخذها عونا وظهرًا على المعتقد الفاسد. والوجه التورك بالغلط على ناقلها وتنزيه الملائكة عليهم السلام من إهانة موسى كليم الله بالوكز بالرجل والغمص في الخطاب). المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير عرض ونقد، لصالح الغامدي، (١/ ٥٠٣)، الطبعة الأولى: دار الأندلس للنشر والتوزيع - السعودية (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

الثاني: أن السؤال كان خطأ[1]؛ لأنه كان يجب عليه الاشتغال بالشكر، لما أنعم الله عليه من النعم والإحسان.

الثالث: أنه سأل الرؤية في غير وقتها؛ لأن الرؤية زيادة على النعم، وذلك لا يُتصور إلا في الآخرة.

الرابع: أن موسى عليه السلام كان يريد رؤية ربه رؤية كرامة وإنعام، فتاب عن هذا.

الخامس: أن العادة بين الناس أنهم متى رأوا فزعًا يتوبون إلى الله تعالى خوفًا من البلاء من غير ذنب سبق منهم[2].

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[يونس: ٢٦].

استدل الماتريدية بهذه الآية، على أنها تدل على إثبات رؤية الباري تعالى؛ فالحسنى هي: الجنة، والزيادة هي: النظر إلى وجه الله الكريم.

يقول الماتريدي: (جاء في غير خبر النظر إلى الله، وقد يحتمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرًا ظاهرًا لم يحتمل صرف ظاهر - لم يجئ فيها إليها - ويدفع به الخبر)[3].

---

(١) هذا كلام أبي اليسر البزدوي، واعترض عليه الشيخ الصفار قائلًا: (واعلم أن توبة موسى لم تكن خطأً وقع منه في هذه المسألة؛ لأنه لم يسأل محالًا لما بينا، ولكن التوبة رجوع إلى الله عز وجل ومن عادة الصالحين الرجوع إلى الله عند ظهور شيء من جلائل آياته). تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٨٠٣.

(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ٥٦، ٥٨)، والتوحيد، للماتريدي، ص٦٣، وأصول الدين، للبزدوي، ص٨٥، ٨٦، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٨٠٣، ومدارك التنزيل، للنسفي، (١/ ٥٧٦)، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٤، ١٤٥.

(٣) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٧/ ٤٥)، التوحيد، للماتريدي، ص٦٠.

ويقول أبو اليسر البزدوي: (جاء في التفسير: للذين أسلموا وقالوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، الحسنى وهي الجنة، والزيادة: رؤيتهم الله تعالى في الجنة)[1].

وقد اعترض المعتزلة على تفسير الماتريدية، بأن المراد بالزيادة أمرٌ آخر غير الرؤية، فالزيادة هي: المغفرة، وقيل هي: الرضوان[2].

وقد أجاب أبو اليسر البزدوي عن هذا الاعتراض بقوله: (الصحيح ما روينا؛ لأنه رُوي ذلك عن النبي ﷺ، وذاك مروي عن بعض الصحابة؛ لأن المغفرة والرضوان يسبقان النعم، فلا يكونا زيادة على النعم من كل وجه، أما رؤية الله تعالى فإنها تتأخر عن النعم، فتكون زيادة على النعم)[3].

فالبزدوي ينكر على المعتزلة تأويلهم للآية؛ لأنه يتمسك، بما رُوي عن رسول الله ﷺ، وكثير من الصحابة - رضوان الله عليهم - من أن الزيادة هي: الرؤية، ولا يصح قول بعد قول رسول الله ﷺ.

فعن صُهيب[4] قال: تَلَا رسول اللهِ ﷺ هَـٰذِهِ الْآيَةَ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ

---

(١) أصول الدين، للبزدوي، ص٨٧، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٠٥)، والكفاية، للصابوني، ص ٤٢، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٣٠، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٥، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٧٦.

(٢) ينظر: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص١٦٨، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ٢٢٢، ٢٢٣)، والكشاف، للزمخشري، (٢/ ٢١٨).

(٣) أصول الدين، للبزدوي، ص٨٧، ٨٨، ويراجع: شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٧٦.

(٤) صهيب بن سنان بن مالك: من بني النمر بن قاسم، صحابي، من أرمى العرب سهمًا، وله بأس، وهو أحد السابقين إلى الإسلام، ولد سنة ٣٢ قبل الهجرة، ٥٩٢ من الميلاد، كان أبوه من أشراف الجاهليين، ولما أزمع المسلمون الهجرة إلى المدينة، كان صهيب قد ربح مالًا وفيرًا من تجارته، فمنعه مشركو قريش، وقالوا: جئتنا صعلوكًا حقيرًا، فلما كثر مالك هممت بالرحيل؟ فقال: أرأيتم إن تركت مالي تخلون سبيلي؟ قالوا: نعم. فجعل لهم ماله أجمع. فبلغ النبي ﷺ ذلك، فقال: ربح صهيب، ربح صهيب! وشهد بدرًا وأحد والمشاهد كلها، له ٣٠٧ حديثًا، =

وَزِيَادَةٌ﴾[يونس: ٢٦]، وقال: {إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، نَادَى مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللهِ مَوْعِدًا يُرِيدُ أَنْ يُنْجِزَكُمُوهُ، فَيَقُولُونَ: وَمَا هُوَ؟ أَلَمْ يُثَقِّلِ اللهُ مَوَازِينَنَا، وَيُبَيِّضْ وُجُوهَنَا، وَيُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وَيُنْجِنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ، فَوَ اللهِ مَا أَعْطَاهُمُ اللهُ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ - يَعْنِي: إِلَيْهِ - وَلَا أَقَرَّ لأعينهم}[(١)].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الدليل[(٢)] لم يلق من النظرات العقلية والاستنباطية مثلما لقي من روايات السلف التي تؤكد على أن الزيادة هي

=وتوفي في المدينة عام ٣٨هـ ـ ٦٥٩م. ينظر: معجم الصحابة، لأبي القاسم البغوي، تحقيق: محمد الأمين الجكني، (٣/ ٣٤٣، ٣٤٤)، الطبعة الأولى: دار البيان - الكويت (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، والوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، (١٦/ ١٩٥)، الناشر: دار إحياء التراث - بيروت (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، والأعلام، للزركلي، (٣/ ٢١٠).

(١) أخرجه الترمذي في «سننه»، باب ومن سورة يونس، (٥/ ٢٨٦/ ح: ٣١٠٥)، وأخرجه ابن ماجة في «سننه»، باب فيما أنكرت الجهمية، (١/ ٦٧/ ح: ١٨٧).

(٢) اقتصرت في أدلة الماتريدية على الأدلة التي وقع فيها الجدل والخلاف بين المعتزلة والماتريدية، فهناك أدلة أخرى للماتريدية، استدلوا بها على إثبات رؤية الله تعالى، ومنها قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين: ١٥]، فتخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه للأبرار، فلو كان المؤمنون محجوبين عن الرؤية، لم يكن لتخصيص الإعلام بهذه الصفة معنى وفائدة، وقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌۚ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾[الأحزاب: ٤٤]، واللقاء هو الرؤية، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾[الإنسان: ٢٠] ففي بعض القراءات (وملِكًا كبيرًا) بكسر اللام، والملِك الكبير هو الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[الزخرف: ٧١]، فالله تعالى أخبر أنهم ينالون مشتهاهم، ومن جملتها بل أعظمها رؤية الله تعالى، فلو لم يروه لأدى ذلك إلى الخلف في إخباره، والله منزه عنه؛ ينظر: بحر الكلام في أصول الدين، للنسفي، ص ٢١٦، الكفاية، للصابوني، ص٤٢، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢١٩، وشرح العقيدة الطحاوية، لسراج الدين الغزنوي، ص٧٩، وشرح العقيدة الطحاوية، لأكمل الدين البابرتي، ص٦٨، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، للمقدسي، ص٤٢٧.

الرؤية، كما قال النبي ﷺ؛ إذ لولا تفسير النبي لها بما ذُكر، ما استطاع الماتريدية تحميلها هذا المعنى إلا بشيء من البعد، ولهذا هدأ العقل من تأملاته، واكتفى بتفسير النبي ﷺ، ولما هدأت تأملات الماتريدية هدأت بالتالي نقود المعتزلة له(١).

الدليل الرابع:

حديث جرير رضي الله عنه: **{كنا جلوسًا عند النبي ﷺ؛ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قَالَ: إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا القَمَرَ، لاَ تُضَامُونَ(٢) فِي رُؤْيَتِهِ}**(٣).

استدل الماتريدية بهذا الحديث: في إثبات الرؤية، حيث إن في الحديث كشفًا عن وجه تشبيه رؤية الله تعالى برؤية القمر في التيقن، والوضوح، وأن الرؤية في غاية الكمال لا يشوبها شك، وفيه دفع لإيهام تشبيه المرئي بالمرئي من جميع الوجوه، أي: تشبيه الباري تعالى بالقمر(٤).

اعترض المعتزلة: بأن هذا الحديث يتضمن الجبر والتشبيه؛ لأنا لا نرى القمر

---

(١) يراجع: لوامع اليقين في أصول الدين، للأستاذ الدكتور: عبد الله يوسف الشاذلي، (٢/ ٤٤٧).

(٢) تُضَامُونَ: بضم أوله وتخفيف الميم من الضيم؛ أي: لا يلحقكم في رؤيته ضيم ومشقة، وفي رواية بفتح أوله وتشديد إحدى التائين؛ أي لا ينضم بعضكم إلى بعض في وقت النظر لما ينوبه من المشقة بسبب الإشكال والاختفاء. ينظر: إشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٤.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾، (٩/ ١٢٧/ ح: ٧٤٣٤)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، (١/ ١٦٣/ ح:٢٩٩)، وأخرجه أبو داوود في «سننه»، كتاب السنة، باب في الرؤية، (٤/ ٢٣٣/ ح: ٤٧٢٩)، وأخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى، (٤/ ٦٨٧/ ح:٢٥٥١).

(٤) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٦٠، والبداية في أصول الدين، للصابوني، ص٢٧٦، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن المقدسي، ص٤٢٧، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٨٠، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٥.

إلا مدورًا عاليًا منورًا، ومعلوم أنه لا يُرى القديم تعالى على هذا الحد، فيجب القطع بأن هذا الحديث كذب على النبي ﷺ، وأنه لم يقله، وعلى فرض صحة هذا الحديث فهو خبر آحاد، ولا يصح التعلق به في هذه المسألة[(١)].

أجاب الماتريدية:

أولًا: هذا الحديث لا يوهم التشبيه؛ لأن الله تعالى شبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه المرئي بالمرئي.

ثانيًا: روى هذا الحديث كثير من الصحابة[(٢)]، ولم يُرو لنا إنكار أحد، فدل ذلك على الإجماع، فمن رد هذا الحديث وغيره من أحاديث الرؤية، فقد قصد إلى تكذيب هؤلاء الصحابة.

ثالثًا: هذا الحديث من الأحاديث المشهورة، والحديث المشهور: هو ما اشتهر عند الفقهاء وتلقوه بالقبول، وهو حجة للعمل به كالمتواتر[(٣)].

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ٢٢٤ وما بعدها)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٦٨، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٠١.

(٢) من هؤلاء الصحابة: أمير المؤمنين أبو بكر الصديق، وعلي، وعبدالله بن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وجرير بن عبدالله، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وأبو موسى الأشعري، وأبو رزين لقيط العقيلي، وجنادة ابن أبي أمية، وأنس بن مالك، وصهيب بن سنان، وحذيفة بن اليمان، وعمار بن ياسر، وأبو أمامه الباهلي، وأبو بريدة، وثوبان، وعبدالله بن حارث الزبيدي، وعبادة بن الصامت، وفضالة بن عبيد، وبريدة، وعمارة بن رويبة الثقفي، وعدي بن حاتم الطائي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين؛ ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٨٨، والكفاية، للصابوني، ص ٤٣، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٥.

(٣) ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٨٩، تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٠٥، ٦٠٦)، والكفاية، للصابوني، ص٤٣، الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٢٠، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، (٢/ ٣٦٨)، والتمهيد، لأبي شكور السالمي، ص١٤٥ وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني، (٢/ ٥)، مكتبة صبيح - القاهرة، بدون طبعة وبدون تاريخ، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٥.

اعترض المعتزلة: بأن هناك أحاديث أخرى رُويت عن الصحابة، تدل على نفي الرؤية[1]، منها ما رُوي عن السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت:

{مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ الفِرْيَةَ عَلَى اللهِ}[2].

أجاب الماتريدية:

أولًا: أن المراد بهذا الحديث نفي رؤية النبي ﷺ لربه في الدنيا؛ لأن الدنيا دار فناء، ولا يجوز أن نرى الباقي في الدار الفانية، فيجب الانتهاء إلى ما أخبر الله تعالى به بأن الرؤية في الآخرة.

ثانيًا: اختلاف الصحابة في الوقوع دليل على اعتقادهم جواز الرؤية؛ لأن العقلاء إنما يختلفون في وجود الجائز لا في وجود المحال.

ثالثًا: أجمع الصحابة على جواز الرؤية على الله تعالى في الآخرة، ومنهم السيدة عائشة[3].

والمتأمل في هذه الأدلة يرى مكافحة رجال المدرسة الماتريدية في إثبات رؤية الله تعالى من خلال تعقب اعتراضات المعتزلة، بالتحليل والنقد، فاستخدموا ما لديهم من قدرة عقلية ونقدية في توضيح المفهوم من النص

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٤/ ٢٢٨)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٠١.

(٢) أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنعام، (٥/ ٢٦٢/ ح: ٣٠٦٨)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٨٣، ٨٨، وبحر الكلام في أصول الدين، للنسفي، ص٢١٨، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٩٤، والكفاية، للصابوني، ص٤٣، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص ٧٨، غاية المرام في شرح بحر الكلام، للمقدسي، ص ٤٣٢، والتعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص٥٩.

القرآني، وقد أخذت منهم هذه الأدلة جهدًا كبيرًا في نقد آراء المعتزلة، والدفاع عن مذهبهم، وهذا يدل على فهمهم العميق للنص القرآني، وصحة الاستشهاد به.

ب -الأدلة العقلية:

اعتمد الماتريدية على الدليل العقلي في إثبات رؤية الله تعالى، والمتمثل في دليل الوجود الذي يعد عمدة الاستدلال العقلي في إثبات الرؤية عندهم.

وفحوى هذا الدليل: أن جواز الرؤية متعلق بالوجود، فالموجود هو الذي يجوز أن يُرى، والله تعالى موجود فتصح رؤيته.

يقول الصفار معبرًا عن دليل الوجود: (إن الله موجود، ولا يستحيل رؤية الموجود في الجملة؛ لأن المعدوم هو الذي يستحيل رؤيته، ولو لم يُر الموجود لم يكن فرق بين الموجود والمعدوم، ولما اتفق أهل العقل على الفرق بين الموجود والمعدوم؛ ولذا وجب القول بإمكان رؤية الموجود، فمن أحال رؤية الله تعالى، فقد ألحقه بالمعدوم)[1].

فالصفار يقلص دليل الوجود في: أن الله موجود، وكل موجود يجوز أن يُرى، أما المعدوم فتستحيل رؤيته، وكما هو واضح للعيان أن الصفار ذكر دليل الوجود بصورة موجزة، ولما كان هذا الدليل هو عمدة الاستدلال العقلي عند الماتريدية، قاموا بتطويره، وذلك بالشرح والاستدلال حتى يستقيم لهم الدليل، ويسلم من النقد.

يقول أبو الثناء اللامشي: (الرؤية تعلقت بالوجود لا بالجسمية ولا بالعرضية والجوهرية؛ لأنا نرى الأجسام والأعراض والجواهر، فلو كانت العلة المجوِّزة للرؤية في الجسم هي: الجسمية لما تُصوِر رؤية الأعراض والجواهر، وكذا لو

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار: ٨٠٣، ويراجع: أصول الدين، للغزنوي، ص١١٨.

كانت العلة المجوِّزة للرؤية في الأعراض هي: العرضية لما تُصوِر رؤية الأجسام والجواهر؛ لأنه لا جسمية في الأعراض والجواهر، ولا عرضية في الجواهر والأجسام، فظهر بهذا أن العلة المُجوزة للرؤية المطلقة عليها، إنما هو الوجود؛ لأنه هو الوصف الجامع بين الكل دون الجسمية والعرضية والجوهرية، والله تعالى موجود فيكون جائز الرؤية، وما لا يُرى من الموجودات، إنما لا يُرى لعدم إجراء الله تعالى العادة برؤيتها؛ لا لأنها مستحيلة الرؤية، ألا يُرى أن الإنسان قد يرى شيئًا وغيره القائم بجنبه قد لا يراه، وإنما لا يراه؛ لأن الله تعالى لم يخلق رؤية ذلك الشيء في بصره، لا لأن ذلك الشيء مستحيل الرؤية)(١).

فاللامشي يؤكد على أن إمكان الرؤية في الشاهد لا يقع لاعتبار الجسمية أو الجوهرية أو العرضية، بل لابد من وصف جامع للكل دون هذه الاعتبارات الباطلة، وليس ذلك الوصف غير الوجود، والله تعالى موجود، فتكون رؤيته ممكنة، وهذه الزيادة في شرح الدليل تعد تطويرًا له.

اعترض المعتزلة على هذا الدليل بعدة اعتراضات منها:

أولًا: قالوا: كيف يصح قولكم: إن الشيء متى كان موجودًا يُرى، ومعلوم أن كثيرًا من الموجودات لا تُرى كالأعراض(٢).

أجاب الماتريدية: بأنه لا وجه إلى هذا المنع، فإنكار رؤية الأعراض إنكار الحس والمشاهدة، فإن الحركة والسكون لو لم يكونا مرئيين لما وقع التمييز بين

(١) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٢، ٨٣، ويراجع: أصول الدين، البزدوي، ص٨٩، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين، (١/ ٦٠٧) وما بعدها، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٠٠، والكفاية، للصابوني، ص٤٤، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١١٩٣، ١١٩٤)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٣٠، ١٣١، ١٣٢.

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٤ ص١٨٠، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٤.

المتحرك والساكن بحاسة البصر، كما لا يقع التمييز بالبصر بين الحار والبارد، والحلو والحامض، بل يقع التمييز بينهما بحاسة الذوق؛ لأن هذه الأعراض ليست مرئية(١).

ثانيًا: اعترض المعتزلة: بأن تعليق جواز الرؤية بالوجود فاسد، فكم من موجودات لا تقع عليها الرؤية، كالعلوم والقدر والإرادات وغير ذلك، فإذًا كل مرئي وإن كان موجودًا، فكل موجود ليس بمرئي، فوقع الانفكاك بين الوجود والرؤية(٢).

ويجيب الماتريدية: بأن التعليل وقع لجواز الرؤية لا للوجود، فما من موجود إلا وتجوز رؤيته، وما لا يرى من الموجودات؛ فلعدم إجراء الله تعالى العادة في رؤيتنا لها، لا بناءً على امتناع رؤيتها(٣).

وبجانب النقد الموجه من المعتزلة إلى دليل الوجود، فكما سبق أن أشرنا أن فريقًا من الماتريدية لم يرتض هذا الدليل، وارتأى أن السمع كافٍ لإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، دون حاجة إلى دليل عقلي، وهذ ما ذهب إليه أبو منصور الماتريدي إمام المذهب(٤)، وتأثر به الإمام الرازي من الأشاعرة، والذي قام بتضعيف هذا الدليل، وذكر الاعتراضات الواردة عليه في اثنى عشر سؤالًا وعجز

---

(١) ينظر: أصول الدين، للبزدوي، ص٩٠، وتبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٦١٧، ٦١٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٥، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٠١، والكفاية للصابوني، ص٤٤، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٣١، ١٣٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٤، ويراجع: تبصرة الأدلة، للنسفي، (١/ ٦٢٣).

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٦٢٤)، والبداية، للصابوني، ص٢٧٩، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص٧٥.

(٤) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٦٢.

عن الإجابة عنها[1]، وتبع المتأخرون من الماتريدية الإمام الرازي في تضعيف دليل الوجود؛ كأبي البركات النسفي[2]، والبياضي[3]، والملا علي القاري[4]، والكلنبوي[5]، وذلك يدل على أن الماتريدية لم يتعصبوا لرأي المتقدمين منهم بدليل تأثرهم بالإمام الرازي من الأشاعرة في تضعيف دليل الوجود، كما يدل على أنهم ليسوا نسخًا متكررة يرددون ما ذهب إليه السابقون دون نظر وإعمال عقل، وهذا يعد من قبيل التطور الفكري في المذهب الماتريدي.

خلاصة:

من خلال ردود الماتريدية على شبه المعتزلة تبين عدة أمور:

- يعد الاختلاف بين المعتزلة والماتريدية في رؤية الله تعالى عائدًا إلى اختلاف منهج كل منهما في الاستدلال.
- يلاحظ على المعتزلة أنهم تعصبوا لمذهبهم دون وجه حق في مسألة الرؤية، وقد ظهر ذلك جليًّا حينما طعنوا في أحاديث إثبات الرؤية.
- تطبيق الماتريدية للمنهج النقدي في الرد على المعتزلة في إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة دون الاقتصار على الجانب التقريري، يعد ذلك إثراء للمذهب.

---

(١) ينظر: الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، (١/ ٢٦٢ وما بعدها).
(٢) يراجع: عمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٢٨.
(٣) يراجع: إشارات المرام، للبياضي، ص٢٠٦.
(٤) يراجع: شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٧٧.
(٥) يراجع: حاشية الكلنبوي، على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، (٢/ ١٧٢).

- كان للإمام الماتريدي السبق في الاستدلال على رؤية الله تعالى بالدليل السمعي فقط، وتأثر به الإمام الرازي من الأشاعرة.
- لم يكن الماتريدية على منهج واحد في إثبات الرؤية، فالماتريدي ومعه متأخرو الماتريدية اقتصروا على الدليل السمعي في إثبات الرؤية، والمتقدمون عدا الماتريدي ذهبوا إلى الاستدلال بالسمع والعقل معًا، واستدلوا بدليل الوجود الذي استدل به الأشعري[1]، والباقلاني[2]، إلا أنهم طوروا هذا الدليل، بالشرح والرد على الاعتراضات الواردة عليه، وهذه دلالة على تطور المنهج الماتريدي في الاستدلال على الرؤية.
- استخدم الماتريدية قواعد النقد الصحيح؛ ولهذا سلمت لهم أدلة خصومهم، وحولوها من أدلة نفي إلى أدلة إثبات، وبهذا تكون أدلة الفريقين أدلة جدلية.
- تنوعت أساليب المتأخرين من الماتريدية في الرد على المعتزلة، فاستخدموا اللغة تارة، والمنطق تارة أخرى، بل والقراءات أحيانًا.

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري تحقيق: د. حمودة غرابة، ص٦٣، الطبعة الأولى: مكتبة الخانجي - القاهرة (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).
(٢) الإنصاف، للباقلاني، ص١٧٠.

الفصل الثالث

أفعال الله تعالى وأفعال العباد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

المبحث الأول

الحسن والقبح عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

تعد قضية الحسن والقبح ومدى توقف كل منهما على العقل أو الشرع من المسائل المهمة في علم الكلام الإسلامي؛ حيث إنها تعد المدخل الرئيس للأفعال الإلهية عند المعتزلة، وتتميز هذه المسألة بأنها مسألة كلامية أصولية؛ أي يتم بحثها في كل من علمي الكلام، وأصول الفقه، فهي كلامية من جهة البحث عن أفعال الله تعالى، هل تتصف بالحسن؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيئته؟ وأصولية من جهة أنها تبحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسنًا، وما تعلق به النهي يكون قبيحًا(١).

وهذه المسألة من المسائل التي اختلفت فيها وجهات النظر بين المعتزلة والماتريدية.

فهل العقل بإمكانه أن يدرك الحسن والقبح منفردًا عن الشرع، أم أن الأمر

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين التفتازاني، (١/ ٣٣٠)، ومشكاة الأنوار في أصول المنار، لابن نجيم، (١/ ٥٩، ٦٠)، مطبعة: مصطفى البابي الحلبي – القاهرة (١٩٣٦م).

موقوف على الشرع؛ بحيث يكون ما أمر به يكون حسنًا، وما نهى عنه يكون قبيحًا؟

حاول كل من المعتزلة والماتريدية الإجابة على هذا التساؤل، إلا أن الماتريدية لم يكونوا على رأي واحد بل كانوا على رأيين، وفرعوا عن هذه المسألة أحكامًا أخرى تظهر من خلال البحث في هذه القضية.

وسيدور حديثنا في هذا المبحث حول عدة أمور:

- تعريف الحسن والقبح في اللغة والاصطلاح، وتحرير محل النزاع في المسألة.
- مذهب المعتزلة وأدلتهم في الحسن والقبح.
- مذهب الماتريدية وأدلتهم في الحسن والقبح.

أولًا: تعريف الحسن والقبح في اللغة والاصطلاح وتحرير محل النزاع في المسألة.

أ- الحُسن في اللغة:

اتفق اللغويون على أن مادة: «حسن» تأتي مضادة لمادة «قبح» فالحُسن ضد القُبح، والحَسن ضد القَبيح، والحُسن جمعه: محاسِنُ على غير قياس، كأنه في التقدير: جمع مَحْسَن، والتحسين مصدر الفعل «حسَّن»، يقال: حسَّن الشيء تحسينًا؛ أي: زينه، واستحسن الشيء إذا عده حسنًا[1].

---

(١) ينظر: مختار الصحاح لأبي بكر الرازي الحنفي، ص٧٣، ولسان العرب، لابن منظور (١٣/ ١١٤)، والقاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز آبادي، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ص١١٨٩، الطبعة الثامنة: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، وتاج العروس من جواهر القاموس، للزَّبيدي، (٣٤/ ٤١٨).

وقد ذكر علماء اللغة جملة من المعاني التي ترد لها هذه المادة، ومنها ما يلي:

١. خلاف السيء ومنه: الحسنة خلاف السيئة، والمحاسن خلاف المساوئ، والإحسان خلاف الإساءة.

٢. الجمال: فالحُسن يرادف الجمال، والحَسن هو الجَميل.

٣. المرغوب: وهو على ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحس.

٤. المعرفة والإتقان، يقال: أحسنت الشيء إذا عرفته وأتقنته[١].

فالحُسن عند علماء اللغة: مشترك لفظي يطلق، ليدل على معنى جمالي في المحسوسات، فيقال: هذه الصورة حسنة، أو يطلق ليدل على فعل خلقي، فيقال: هذا خلق حسن.

ب- القبحُ في اللغة:

القُبح في اللغة: ضد الحُسن، والتقبيح يضاد التحسين، وهو عام في كل شيء، يشمل: القول والفعل والصورة، والتقبيح: مصدر «قبّح»، يقال: قبّحه الله؛ أي: صيّره قبيحًا، وقبّح عليه فعله: أي: بيّن قبحه إذا كان مذمومًا[٢].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس القزويني الرازي، (٢/ ٥٨)، ولسان العرب، لابن منظور، (١٣/ ١١٤)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، (١/ ١٣٦)، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ، والقاموس المحيط، للفيروز آبادي، ص١١٨٩، وتاج العروس، للزَّبيدي، (٣٤/ ٤١٨).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، (٤/ ٤٨)، الطبعة الأولى: دار إحياء التراث العربي - بيروت (٢٠٠١م)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (١/ ٣٩٣)، الطبعة الرابعة: دار العلم للملايين - بيروت (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م)، ومختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، ص ٢٤٦، والمصباح المنير، للفيومي، (٢/ ٤٨٧)، والقاموس المحيط، للفيروز آبادي، ص٢٣٥، وتاج العروس، للزَّبيدي، (٧/ ٣٦).

ومع ورود هذه المادة لهذا المعنى المشهور وهو ضد الحُسن، إلا أن علماء اللغة ذكروا لها معاني أخرى، ومنها ما يلي:

١. الإبعاد والإقصاء والتنحية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ﴾[القصص: ٤٢].

٢. الكسر؛ ومنه قولهم: قبح البيضة؛ أي: كسرها، وكل شيء كسرته فقد قبحته.

٣. إنكار العمل المذموم؛ ومنه قولهم: قبَّح له وجهه؛ أي: أنكر عليه ما عمل.

٤. الشتم ومنه المقابحة؛ أي: المشاتمة من قابحه إذا شاتمه[(١)].

ولا شك أن هذه المعاني لا تخالف المعنى الأصلي للكلمة، بل تعضده وتؤكده؛ إذ نحكم على الشيء القبيح بالإبعاد والإقصاء والتنحية نتيجة لقبحه، كما أن الكسر عمل قبيح في الغالب يؤدي إلى قبح المكسور وانعدام حسنه، ولا ينكر من الأعمال إلا ما يضاد الحسن من الأمور المذمومة، ولا يقع الشتم إلا بما ليس يحسن من الكلام المذموم.

وإذا كان علماء اللغة يؤكدون على أن القبح يطلق ليدل على شيء محسوس كما يقال: هذا قبيح الصورة، أو على حكم خلقي، فيقال: هذا عمل قبيح، فإن القاضي عبد الجبار يقرر ذلك أيضًا، ويرى أن أكثر استعمال لفظة القبح في الأفعال الخلقية.

يقول القاضي عبد الجبار: (الأغلب أن هذا الاسم حقيقة فيما يصح عقلًا، وإنما يجري على الخِلقة القبيحة من حيث كأن نفور النفس عن النظر إليها في أنه

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري، (٤/ ٣٥، ٤٨)، ولسان العرب، لابن منظور، (٢/ ٥٥٢)، وتاج العروس، للزَّبيدي، (٧/ ٣٥)، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، (٢/ ٧١٠).

يُستنفَر عن ذلك، بمنزلة العلم بقبح القبيح...، ويستمر حال العقلاء فيه على وجه واحد يوجب ترجيح القول بأنه حقيقة فيه، ومجاز في الصورة)[1].

وهكذا نرى أن الحسن والقبح من الألفاظ المضادة في المعني عند أهل اللغة، فكل منهما يصدق على مالا يصدق عليه الآخر.

ج- الحسن والقبح في الاصطلاح:

يطلق الحُسن والقبح في اصطلاح المتكلمين على عدة معان اتفقوا على بعضها بمفاهيمها، واختلفوا حول بعضها بمفهوم محدد، ونستطيع إدراك الاتفاق والاختلاف إذا حددنا المعاني الثلاثة التي يشملها الحسن والقبح:

المعنى الأول: صفة الكمال أو النقص؛ فالحسن صفة كمال؛ بمعنى: أنها توجب ارتفاع شأن المتصف بها كالعلم والعدل، والقبح صفة نقص؛ بمعنى: أنها توجب انحطاط شأن المتصف بها كالجهل والظلم، فإنهما يوجبان نقصان حال صاحبهما وانحطاط شأنه.

المعنى الثاني: ما وافق الغرض ولائمه كان حسنًا، وما خالف الغرض ونافره كان قبيحًا، كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه، فإنه عندهم حسن، وبالنسبة إلى أوليائه، فإنه عندهم قبيح، وقد يعبر عن هذا المعنى للحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما اشتمل على مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة.

المعنى الثالث: أن الحسن هو كون الشيء متعلق المدح عاجلًا والثواب آجلًا، وأن القبيح هو كون الشيء متعلق الذم عاجلًا والعقاب آجلًا، وأما ما لا يتعلق به مدحٌ وثوابٌ، ولا ذمٌ وعقابٌ فهو خارج عن الحُسن والقُبح، هذا

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ٢٥).

بالنسبة إلى أفعال العباد، أما لو أطلق الحسن والقبح، وأريد بهما أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم، وترك الثواب والعقاب[١].

إن هذا التقسيم الثلاثي لمدلول الحسن والقبح قد وجد من المتكلمين اتفاقًا حول المعنى الأول والثاني، ولا تكاد تجد واحدًا منهم ينازع الآخر في أن العقل يمكن له أن يدرك بمفرده الحسن والقبح؛ بمعنى: الكمال أو النقص، أو بمعنى: الموافقة للغرض أو المخالفة له.

يقول الكمال بن الهمام: (لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ورد الشرع أم لا، وبمعنى ملائمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه)[٢].

ويقول شمس الدين السمرقندي: (الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معانٍ: الأول: كون الشيء ملائمًا للطبع ومنافرًا كالفرح واللذة والغم والألم، والثاني: كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كالعلم والجهل، والثالث: كون الشيء متعلق المدح عاجلًا والثواب آجلًا، ومتعلق الذم عاجلًا والعقاب آجلًا، ولا خلاف بين العقلاء أن الحسن والقبح بالتفسيرين الأولين عقليان)[٣].

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى نفس المعنى عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾[البقرة: ٢١٦].

---

(١) يراجع: الفائق في أصول الدين، للخوارزمي، ص١٦٧، ١٦٨، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د.حسين آتاي، ص٤٧٨، ٤٧٩، الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٤٤٦)، وشرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازاني، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٩٠، ٩١.

(٣) المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٤٤٦).

يقول القاضي عبدالجبار: (كيف يجوز أن يقول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وما كتبه الله علينا لا يجوز أن يُكره؛ لأنه من مصالحنا؟ وجوابنا: أن المرء تنفر نفسه عن ذلك لما فيه من المشقة، وليس المراد أنه يكره ذلك)[١].

د- تحرير محل النزاع في الحسن والقبح:

المتأمل في النصوص السابقة يجد أن ثمة اتفاقًا ووفاقًا بين المعتزلة وأهل السنة من الأشاعرة والماتريدية حول المعنى الأول والثاني؛ فالعقل قادر على إدراك الحسن والقبح حين يكون كمالًا أو نقصًا في معايير البشر، أو حين يكون موافقًا لأغراضهم أو مخالفًا لها.

أما المعنى الثالث: الذي هو كون الحسن متعلق المدح في العاجل والعقاب في الآجل، وكون القبح متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل، فذلك هو محل النزاع بين المتكلمين.

يقول سعد الدين التفتازاني[٢]: (النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٤٣، ويراجع: الكشاف، للزمخشري (١/ ٤٤٣).

(٢) **التفتازاني**: هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس، (٧٩٣هـ - ١٣٩٠م)، من كتبه، (تهذيب المنطق) و(المطول) في البلاغة، و(المختصر) اختصر به شرح تلخيص المفتاح، و (شرح العقائد النسفية) و(حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب) في الأصول، و(التلويح إلى كشف غوامض التنقيح) و(شرح الشمسية) منطق، و(حاشية الكشاف). ينظر: الدرر الكامنة، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، (٦/ ١١٢)، الطبعة الثانية: مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الهند (١٣٩٢هـ -١٩٧٢م)، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (٢/ ٢٨٥)، المكتبة العصرية - لبنان، دون طبعة ودون تاريخ.

بمعنى: استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلًا، والثواب أو العقاب آجلًا)[(١)].

ويقول شيخ زاده: (ما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنًا، وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحًا، وأن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب...، والاختلاف في الحسن والقبح بمعنى: المدح والذم عاجلًا)[(٢)].

فالنزاع بين المعتزلة[(٣)] والماتريدية في هذه المسألة في أن الحسن ما يترتب عليه المدح في العاجل والثواب في الآجل، وأن القبح ما يترتب عليه الذم في العاجل والعقاب في الآجل، وأما المعنيين الأولين للحسن والقبح، فهناك اتفاق تام بين المتكلمين في أن العقل يستقل بإدراكهما.

ومما تجب الإشارة إليه هنا أن الأزميري[(٤)] أحد متأخري الماتريدية قد خالف هذا التقسيم الثلاثي لمعاني الحسن والقبح الشائع في كتب المتكلمين والأصوليين، وذكر تقسيمًا رباعيًا؛ بحيث يكون المعنى الرابع هو محل النزاع عنده.

---

(١) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، ص٢٠٨، ويراجع: الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، (١/ ٣٣٩).

(٢) نظم الفرائد وجمع الفوائد، لشيخ زاده، ص٣٢، ويراجع: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٤٤٦)، وشرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين التفتازاني، (١/ ٣٢٥).

(٣) يراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٦٧، ١٦٨.

(٤) **الأزميري:** هو محمد بن ولي بن رسول القير شهري، ثم الأزميري، الحنفي، فاضل مشارك في بعض العلوم، من آثاره: إبراز الضمائر على الأشباه والنظائر، استجلاب المرادات في شرح دلائل الخيرات، بدائع البرهان في علوم القرآن، حَاشِيَة على الْمرْآة، حَاشِيَة على هِدَايَة الْحِكْمَة. توفي (١١٦٥ هـ - ١٧٥٢ م). ينظر: معجم المؤلفين، لعمر كحالة، (١٢/ ٩٥)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (٢/ ٣٢٨).

يقول الأزميري: (الحسن والقبح يطلقان على أربعة معان: الأول: كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم والجهل، وأفعال الله تعالى وأوصافه تتصف بهذا المعنى، والثاني: كونه ملائمًا للغرض ومنافرًا له كالعدل والظلم، والثالث: كونه متعلق الثواب والعقاب في الآخرة، والرابع: كونه متعلق المدح والذم في الدنيا في حكم الله تعالى، والأولان يثبتان بالعقل بالاتفاق ورد به الشرع أو لا، والثالث يثبت بالنقل بالاتفاق؛ إذ لا مدخل للعقل فيه، واختلفوا في الرابع)(١).

فالأزميري يوافق جمهور المتكلمين في المعنيين الأولين للحسن والقبح؛ حيث إن المتكلمين جعلوا القسم الثالث والرابع قسمًا واحدًا، أما الأزميري فقد بان له أن القسم الثالث: وهو كون الحسن والقبح متعلق الثواب والعقاب في الآخرة مما يثبت بالنقل ولا مدخل للعقل فيه، ومن ثم قام بفصل القسم الثالث إلى جزأين مبينًا أن النزاع في الجزء الثاني دون الأول، ولم أقف على هذا التقسيم الرباعي عند غيره، والحق أن هذا التقسيم لا يخرج عما قال به جمهور الأصوليين والمتكلمين، ومن هنا فما قال به اصطلاح خاص.

ثانيًا: مذهب المعتزلة وأدلتهم في الحسن والقبح:

إذا أردنا أن نقف بالتفصيل على مذهب المعتزلة في الحسن والقبح، فلابد من معرفة الأمور التالية:

- تحديد الفعل المحكوم عليه بالحسن والقبح.
- منشأ الحسن والقبح.
- طريق معرفة الحسن والقبح.
- الأدلة العقلية والنقلية للمعتزلة على مذهبهم في الحسن والقبح.

---

(١) حاشية الأزميري على مرآة الأصول، لمحمد الأزميري، (١/ ٢٧٦، ٢٧٧)، مطبعة محمد البوسنوي (١٢٨٥هـ).

وتفصيل ذلك فيما يلي:

تحديد الفعل[1] المحكوم عليه بالحسن والقبح.

قبل أن نحدد الفعل المحكوم عليه بالحسن والقبح عند المعتزلة ينبغي أن نعرف أن المعتزلة يفرقون بين فعل الله وفعل الإنسان.

فالفعل الإنساني: هو ما يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفي إذا كرهه، أو وُجِدَ صارف له عن هذا الفعل، وأما ما يتعذر عليه فهو فعل لله تعالى.

يقول القاضي عبد الجبار: (وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان: أحدهما: أن تختبر حاله، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه، حكمت بأنه فعل له على الخصوص، والطريقة الثانية: هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورًا للقادر بالقدرة، فيجب أن يكون مقدورًا للقادر لذاته وهو الله تعالى)[2].

---

(١) الفعل عند المعتزلة كما عرفه القاضي عبد الجبار: هو ما يحدث من القادر، فلا ينسب الفعل إلى فاعله إلا إذا كان قادرًا عليه. يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل، أنه وجد من جهة من كان قادرًا عليه، وكل من علمه كذلك علمه فعلًا له، ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلًا له). المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ ص٥. غير أن تلميذي القاضي عبد الجبار وهما الحسن بن أحمد بن متوية، وأحمد بن الحسين بن أبي هاشم الشهير بما نكديم وششديو اعترضا على تعريفه للفعل بأنه غير جامع لكل أفراد المعرف؛ إذ التعريف لا يشمل الفعل المتولد. يقول ما نكديم: (فالعمل على ما ذكره في الكتاب: هو ما يحصل من قادر من الحوادث؛ وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادرًا حال وقوع الفعل لا محالة، وليس كذلك؛ فإن الرامي ربما يرمي ويموت قبل الإصابة، فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل: هو ما وجد وكان الغير قادرًا عليه، فلا يتوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه على الأول). شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٣٢٤، ويراجع: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٢٥، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٠٣).

والمعتزلة يشترطون في الفعل المحكوم عليه بالحسن والقبح، والمدح والذم شروطًا لابد من تحققها، وهي:

١. أن يكون للفعل صفة زائدة على حدوثه.
٢. أن يقع الفعل الحسن أو القبيح ممن هو عالم به، أو متمكنًا من العلم به.
٣. أن يكون الفاعل للحسن أو القبيح مخلى بينه وبين الفعل دون إلجاء[(١)].

فهذه الشروط لو انتقض منها شرط لانتفى وصف الفعل بالحسن أو القبح، والمدح والذم، فلو لم يكن للفعل صفة زائدة على حدوثه، ووقع ممن لا يعلمه، وكان الفاعل ملجئًا إلى فعله ومضطرًا إليه، لا يحكم عليه بحسن ولا قبح عند المعتزلة.

منشأ الحسن والقبح:

اختلف المعتزلة في منشأ الحسن والقبح، وكيفية إدراك العقل لما في الفعل من حسن وقبح على طرفين متباعدين، ويمكننا أن نوضح ذلك من خلال هذين المذهبين:

الأول: مذهب المتقدمين:

ذهب المتقدمون من المعتزلة إلى أن صفتي الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الفعل، وتلزمه دون أن تنفك عنه؛ أي: أن صفات الحسن والقبح ليست صفات تضاف إلى الأفعال، وإنما هي صفات ثابتة غير منفصلة عن الفعل المتصف بها؛ فالفعل الحسن يحسن لذاته، والفعل القبيح يقبح لذاته، فمثلًا الصدق والكرم والشجاعة... إلى آخره. في ذواتها صفات تقتضي حسنها،

(١) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص ٣٣٢، ٣٣٣، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ٩)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٢٦، والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، (١/ ٢٦٤، ٢٦٥، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٧٠.

وتجعلنا نحكم عليها بالحسن، وجميع الأفعال من ظلم وكذب وبخل في ذواتها صفات تجعلها قبيحة، وتجعلنا نحكم عليها بالقبح.

يقول أبو رشيد النيسابوري[(١)]: وهو يصور رأي أحد أعلام المتقدمين من المعتزلة: (إن القبح فيه ما يكون قبيحًا لنفسه، وفيه ما يكون قبيحًا للقبح، وكذلك الحُسن، والحَسن من الأعراض حسَن لنفسه، وما يقبح يقبح لنفسه)[(٢)].

ويقول القاضي عبد الجبار: (عند أبي القاسم البلخي: أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه)[(٣)].

فما ذهب إليه المتقدمون من القول بذاتية الحسن والقبح، ليجعل الإدراك العقلي للحسن والقبح مساويًا للإدراك الحسي للأشياء؛ فكما أن الحس يدرك صلابة الجسم مثلما يدرك الجسم، فالعقل يدرك قبح الكذب مثلما يدرك الكذب، ولا يحق لمن يجعل الكذب قبيحًا على هذا النحو المتصلب أن يقول بعدئذ: إنه قد يحسن لأي غرض مهما كان نبله وشرفه، فإذا أنت ظفرت بمثال يستحسن فيه الكذب، أو يستهجن فيه الصدق، فقد أوقعته في مأزق يصعب الخلاص منه[(٤)].

---

(١) **أبو رشيد النيسابوري**: هو سعيد بن محمد بن حسن بن حاتم، أبو رشيد النيسابوري: من كبار المعتزلة، من أهل نيسابور، أخذ عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، وانتهت إليه الرياسة بعده. وكانت له حلقة في نيسابور. ثم انتقل إلى الريّ وتوفي بها. له تصانيف، منها (مسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين) في ليدن، و (ديوان الأصول) و (إعجاز القرآن). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٣/ ١٠١).

(٢) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق: د. معن زيادة، د. رضوان السيد، ص٣٥٤، ٣٥٥، الطبعة الأولى: معهد الاتحاد العربي - طرابلس (١٩٧٩م).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣١٠.

(٤) ينظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي (القطب الثالث)، د. محمد عبد الفضيل القوصي، ص٦٨،٦٩، الطبعة الأولى: مكتبة الإيمان - القاهرة (٢٠٠٦م).

ولقد وجهت سهام النقد إلى هذا المذهب من داخل المذهب الاعتزالي؛ حيث يحاور القاضي عبد الجبار أبا القاسم الكعبي قائلًا: (ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد، لا يمتنع أن يقبح مرة بأن يكون لا عن إذن، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن؟ ألا ترى أن السجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى، وأن تقبح بأن تكون سجدة للشيطان)(١).

نقد الماتريدية لهذا المذهب:

قام الإمام أبو المعين النسفي بنقد القائلين بأن الحسن والقبح يكونان لذات الفعل، وذهب إلى أن الفعل يحسن أو يقبح لمعنى فيه يجعله حسنًا أو قبيحًا، وهذا المعنى عبارة عن قرينة تقترن بالفعل، وتجعله حسنًا أو قبيحًا بحيث لو انضمت قرينة حسنة إلى الفعل القبيح كان حسنًا لوجود هذه القرينة، ولو اقترنت بالفعل قرينة قبيحة كان الفعل قبيحًا لوجود ذلك المعنى الذي يوجب قبحه.

يقول أبو المعين النسفي: (أتزعمون أن القتل قبيح لعينه أم لمعنى فيه؟ فإن قالوا: هو قبيح لعينه، قيل: هذا ممنوع، وإن قالوا: تنفر عنه العقول السليمة، قلنا: ليس كذلك، بل تنفر عنه الطباع السخيفة والقلوب الضعيفة...، والطبيعة هي التي يسهل عليها بالاعتياد حتى يصير متآلفًا بما كان ينفر عنه قبل الاعتياد، فأما ما استقبحه العقل لذاته، فلا يحسن ذلك فيه البت؛ إذ هو يرى الأشياء بحقائقها لا الطبيعة)(٢).

ويستدل أبو المعين النسفي على أن ذات الفعل لا يمكن أن تكون علة موجبة لحسنه أو قبحه بهذا الدليل:

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣١٠، ويراجع: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، ص٣٥٥ وما بعدها.
(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٢٥٧).

لو كانت ذات الفعل هي المقتضية لحسنه أو قبحه، لما حسن الفعل القبيح أو قبح الفعل الحسن، لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك.

وبيان الملازمة: أن القتل فعل قبيح، فلو كان قبيحًا لذاته لكان قبيحًا في جميع الأحوال، لكن القتل يكون حسنًا أحيانًا كما في القصاص[(١)].

ويضرب أبو المعين النسفي على ذلك مثالًا يوضح فيه أن القتل لا يكون قبيحًا لذاته، فلو أن ثعبانًا عظيمًا أو أسدًا ضاريًا، اقتحم مدينة من المدائن، وجعل يقتل الناس يمينًا وشمالًا، فإن قتله يكون مستحسنًا في هذه الحالة، وكقتل اللصوص وقطاع الطريق، الذين قتلهم يكون سببًا لصلاح العالم، وأمن عن إثارة الفتنة، فيعلم من هذا أن القتل لا يكون قبيحًا لذاته، بل لوجوه يقع عليها[(٢)].

وإذا كان أبو المعين النسفي يقول: إن الفعل يحسن ويقبح لا لذاته، بل لوجوه يقع عليها، فإن الإمام الماتريدي يوافق ما ذهب إليه المتقدمون من المعتزلة في أن الحسن والقبح يكونان لذات الفعل.

يقول الإمام الماتريدي: (إِن الْأَشْيَاء نَوْعَانِ أَحدهمَا: مِمَّا يحسن لنَفسِهِ ويقبح ضِدّه وكل خلافاته، وَالثَّانِي: مَا يحسن الشَّيْء وخلافاته على حسب الْحَاجة، وَقيام الدّلَالَة من حمد العواقب وذمها، فَلَزِمَ القَوْل فِي هَذَا بِمن يعرف أَحْوَال الْحَمد والذم فَيخرج الْأَمر عَلَيْهِ، على أَنه لَابُد لمن يكون يعْتَمد على عقله، والاختلاف المتناقض ذَلِك سَببه، أَو يرجع إِلَى مَخْصُوص من الْعقل، وَفِي ذَلِك القَوْل بالرسول...، و كل شَيْء حسنه الْعقل فَهُوَ لَا يقبح بِحَال، وَكَذَلِكَ الْقَبِيح من الْحسن، وكل شَيْء قبح لنفار الطَّبْع بِمَا يتَوَهَّم حُلُوله فِي جَوْهَر المتوهم فينفر طبعه لألمه، ثمَّ هَذَا قد يجوز أَن يذهب ذَلِك بالاعتياد)[(٣)].

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ٢٥٧).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٣٥٧، ٣٥٨).

(٣) التوحيد، للماتريدي، ص١٤٨، ١٤٩.

وأما الماتريدية عدا الماتريدي وأبي المعين النسفي، فقد أطلقوا القول في المسألة، ولم يحددوا القول في أن الحسن والقبح يكونان لذات الفعل أم لوجوه واعتبارات تكون عليها.

يقول ساجقلي زاده[(١)]: (والماتريدية موافقة للمعتزلة في أن حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له)[(٢)].

ويقول عبد العلي الأنصاري[(٣)]: (والحق عندنا معاشر أهل السنة من الماتريدية الإطلاق الأعم من كونهما - أي الحسن والقبح - لذات الفعل أو صفته، أو لوجوه واعتبارات)[(٤)].

والثاني: مذهب المتأخرين:

يري المتأخرون من المعتزلة أن حسن الأفعال وقبحها لا يتوقف على ذاتية

---

(١) **ساجقلي زاده**: هو محمد ساجقلي محمد المرعشي، المعروف بساجقلي زاده عالم مشارك في أنواع من العلوم. من آثاره: رسالة في الضاد المعجمة، تسهيل الفرائض، تقرير القوانين المتداولة من علم المناظرة، ترتيب العلوم، ونهر النجاة في بيان مناسبات آيات أم الكتاب (١١٥٠هـ - ١٧٣٧م). ينظر: معجم المؤلفين، لعمر كحالة، (١٢/ ١٤).

(٢) نشر الطوالع، لساجقلي زاده، تحقيق: الشيخ محمد يوسف إدريس، ص٤٤٥، الطبعة الأولى: دار النور المبين - عمان بالأردن (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

(٣) **عبد العلي الأنصاري**: هو محمد (عبد العلي) بن محمد (نظام الدين) أبو العياش، بحر العلوم، السهالوي الأنصاري اللكنوي الهندي: عالم بالحكمة والمنطق حنفي. له كتب، منها: (تنوير المنار) فقه، و(شرح السلم) منطق، و (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت) للبهاري، في أصول الفقه، و(حاشية على شرح الصدر الشيرازي للهداية) توفي (١٢٢٥هـ - ١٨١٠م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (١/ ٧١، ٧٢)، ومعجم المطبوعات العربية والسعودية، ليوسف بن إليان بن موسى سركيس، (٢/ ٥٣١)، الناشر: مطبعة سركيس - القاهرة (١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م).

(٤) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر: ج١ ص٢٥، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠٢م)، ويراجع: تيسير التحرير، لأمير بادشاه، (٢/ ١٥٠)، الناشر: دار الفكر - بيروت، دون تاريخ.

الحسن والقبح في الأفعال المتصفة بأحدهما، بل يتوقف على الوجه[(١)] أو الاعتبار الذي يقع عليه الفعل، فقد يقع الفعل على وجه فيحسن، ويقع على خلافه فيقبح؛ كضرب اليتيم يحسن تأديبًا، ويقبح لغير التأديب.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه، سواء وقع من الله تعالى أو من الواحد منا)[(٢)].

---

(١) للمعتزلة تطويلات كثيرة في تفصيل الوجوه التي لها يقبح الفعل، أو يحسن منها، هل يكفي في الحسن انتفاء وجوه القبح أم أن له وجوهًا؟ قولان: لأصحاب هذا الرأي من متأخري المعتزلة. الأول: ذهب الجبائيان، وركن الدين الخوارزمي إلى أن الحسَن كالقبيح يحسن لوجوه يقع عليها، ولا يشترط فيه انتفاء وجوه القبح عنه.
وقد استدلوا على ذلك بأدلة منها:
١. لو جاز أن يحسن الشيء من غير أن يكون هناك وجه يقتضي حسنه، لجاز أن يقبح القبح من غير أن يكون هناك وجه يقتضي قبحه.
٢. قياس الحَسن على الواجب، فكما يجب الواجب لوجه يقتضي ذلك فيه، ولا يرجع في ذلك إلى نفي وجه عنه، فكذلك القول في الحسن.
٣. لو جاز أن يقال في الحسن: إنه يحسن لنفي وجوه القبح عنه، لجاز أن يقال في القبيح: إنه يقبح لنفي وجوه الحسن عنه، وذلك يوجب بطلان حقيقتهما، ولو صح ذلك فيهما لجاز مثله في سائر الحقائق.
٤. لو كان لنفي وجوه القبح عن الفعل الحسن أثر في حسنه؛ لكان للنفي تأثير في سلب الحسن والقبح، فالمعلوم من حال الفعل الحسن أن له حكمًا مخصوصًا كالقبيح، فيجب أن يكون حظه كحظه، في أنه إنما يكون كذلك لوجه يقتضي كونه حسنًا. ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٣٩، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ٧٠، ٧١)، والفائق في أصول الدين، للملاحمي، ص١٦٨، ١٦٩، والثاني: وهو أن الحسن يحسن لوقوعه على وجه يقتضي حسنه، ولانتفاء وجوه القبح عنه، فلابد من اعتبار الأمرين معًا، في بيان العلة المقتضية لحسن الحسن، وهو قول ثان لأبي هاشم الجبائي، وقول أبي عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار. ولو اجتمع وجه الحسن ووجه القبح في فعل واحد ففي هذه الحالة يقرر الجبائيان، أنه لو حدث ذلك كان الحكم لوجه القبح. ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٣٩، والمغني، للقاضي عبد الجبار (٦/ ٧١).
(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٠٩.

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (إن المقبحات كالظلم والكذب وتكليف مالا يطاق والعبث والمفسدة والأمر بالقبيح تقبح لوجوه تقع عليها، والمحسنات كالانتفاع والإحسان إلى الغير تحسن لوجوه تقع عليها)(١).

وقد استدل المتأخرون من المعتزلة على أن الوجه هو المحسن والمقبح للأفعال بما يلي:

١. لو لم يحسُن الفعل أو يقبح لوجه يقع عليه، لما استطعنا الحكم على الفعل القبيح بالظلم أو الكذب أو بغير ذلك مما يقتضي القُبح.

يقول **القاضي عبد الجبار**: (إذا جهلنا الوجه لم نعرف قبح الفعل القبيح، مثل: أن يعتقد أحدنا في الظلم أنه ليس هو بصفة الظلم، بل هو بصفة العدل والإنصاف؛ لأنه لا يعلم قبحه، وعلى هذا لا يعرف الخارجيّ قبح إقدامه على من خالفه بالقتل وغيره، لاعتقاده فيه وجهًا من وجوه الحسن، فإذا عرفه عاريًا عن نفع ودفع ضرر واستحقاق، عرف قبحه ضرورة)(٢).

٢. لو لم يكن الوجه هو المُحسن والمقبح للأفعال، لكان المحسن والمقبح أمورًا لا صلة لها بالحسن والقبح، مثل: جنس الفعل أو وجوده أو حدوثه، أو الإرادة أو الكراهة، أو حال الفاعل نحو: كونه مالكًا أو مملوكًا، أو كون الفاعل منهي عن الفعل(٣).

٣. إن العلم بالحسن والقبح دائر مع العلم بوجوه الحسن والقبح؛ إذ

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٦٨.

(٢) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٣٦.

(٣) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ٦٥، ٦٦، ٧٧، ٨١، ٨٩، ١٠٦)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣١١، ٣١٢، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٢، ٢٥٣، والقلائد في تصحيح العقائد، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ص٥٩، طبعة: دار الكاتب الإسلامي - القاهرة، بدون تاريخ، ورسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، للحاكم الجشمي، ص٤٧.

الحسن والقبح يوجد بوجودها ويعدم بعدمها؛ فمثلًا متى عرفنا الظلم عرفنا قبحه، وإن لم نعرف أمرًا آخرًا، ومتى لم نعرف كونه ظلمًا لم نعرف قبحه، وإن عرفنا ما عرفنا.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنا نعرف أن الظلم قبيح، وإنما قبح لكونه ظلمًا بدليل أنا متى عرفناه ظلمًا عرفنا قبحه، وإن لم نعرف كونه ظلمًا لم نعرف قبحه، وإن عرفنا ما عرفنا، فبان أن الظلم إنما قبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلمًا، هذا؛ لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحًا سواء وقع من الله تعالى أو من العباد)[1].

طريق معرفة الحسن والقبح:

يري المعتزلة أن طريق معرفة الحسن والقبح يكون بالعقل والسمع.

أما العقل: فالمعتزلة يرون أن العلم بأصول المحسنات والمقبحات، مما يدرك بالضرورة العقلية؛ لأنها لو لم تكن معلومة للعقل لما صار لديه معلوم أبدًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوم بالعقل لصار غير معلوم أبدًا؛ لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل)[2].

وأما السمع: فهو يكشف للعقل ما يعجز عن إدراكه، وما يكون فوق طاقته.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣١٠، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٠٤)، والمغني، للقاضي عبد الجبار (٦/ ٦٦، ٨١)، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٣٦.

(٢) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص ٢٣٤، ويراجع: المغني للقاضي عبد الجبار (٦/ ١٨)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٠٨.

يقول القاضي عبدالجبار: (جملة ما يؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال أنه على أضرب، منه ما يجب بالسمع، وكان مثله في العقل قبيحًا ،كنحو: الصلاة وغيرها، ومنه مرغب فيه كان مثله في العقل قبيحًا، كنوافل الصلوات، ومنه واجب كان في العقل مثله حسنًا، كالزكوات والكفارات، ومنه قبيح كان مثله في العقل مباحًا، كالزنا والأكل في أيام الصوم، ومنه قبيح كان مثله في العقل مرغبًا فيه، كإطعام المسكين في أيام الصوم، ومنه مباح كان مثله في العقل محظورًا، كذبح البهائم، وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه؛ لأنا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعًا عظيمًا، وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب لعلمنا بوجوبها عقلًا، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلِمنا قبحه عقلًا، ولذلك نقول: إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه؛ وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل)[(١)].

فالسمع كاشف للعقل وموضح له فقط ما يعجز عن إدراكه، وما هو فوق طاقته، فهو يكشف للعقل عن الحَسن والقبيح دون أن يوجب ذلك، فليس الشيء حسنًا؛ لأن الله أمر به، بل إن الله أمر به؛ لأنه حسن، ونهى عن القبيح؛ لأنه قبيح.

يقول القاضي عبد الجبار: (فلو قبح القبيح للنهي، وقد عرفنا أنه لا يحصل العلم بالقبيح إلا بعد العلم بوجه القبح على جملة أو تفصيل، للزم فيمن لا يعرف الله ألا يكون عارفًا بقبح قتل القاتل ولده، وغصب ماله، وألا يفرق بين المسيء والمحسن؛ لأن علمه بالنهي يترتب على العلم بالناهي، ومعلوم أن الملحد كالموحد في هذا الباب في العلم بما ذكرنا من القبيح والحسن)[(٢)].

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار (٦/ ٦٤).

(٢) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٢، ٢٥٣، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ١٠٣)، والفائق في أصول الدين، للخوارزمي، ص١٦٩.

ويقول الإمام الزمخشري عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[غافر: ٦٦]: (فإن قلت: أمَا نهى رسول الله ﷺ عن عبادة الأوثان بأدلة العقل حتى جاءته البينات من ربه؟ قلت: بلى، ولكن البينات لما كانت مقوية لأدلة العقل، ومؤكدة لها ومضمنة ذكرها، نحو: قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات: ٩٥ - ٩٦]، وأشباه ذلك من التنبيه على أدلة العقل كان ذكر البينات ذكر لأدلة العقل والسمع جميعًا، وإنما ذكر ما يدل على الأمرين جميعًا؛ لأن ذكر تناصر الأدلة أدلة العقل وأدلة السمع أقوى في إبطال مذهبهم، وإن كانت أدلة العقل وحدها كافية)(١).

إذًا فالعقل عند المعتزلة يدرك أصول المحسنات والمقبحات دون حاجة إلى الشرع؛ لأنها من جملة كمال العقل كما يقرر القاضي عبد الجبار، والحسن والقبح قد يعرفان بعيدًا عن الأمر والنهي، أما الأمور التي يعجز العقل عن إدراكها، ففي هذه الحالة يأتي الشرع ليكشف للعقل عن حُسن الحَسن دون أن يوجب حُسنه، ويكشف عن قُبح القبيح دون أن يوجب قُبحه.

ويعبر علماء المدرسة الماتريدية عن رأي المعتزلة في طريق معرفة الحسن والقبح، بما يطابق صريح ما قاله المعتزلة في مؤلفاتهم الأصلية، **فيقول الكمال بن الهمام**: (قالت المعتزلة: إن للفعل في نفسه حسنًا وقبحًا ذاتيين أو لصفة فيه، قد يستقل بدركهما العقل، فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه، وقد لا، فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع، كحسن صوم أول يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال)(٢).

---

(١) الكشاف، للزمخشري، (٤/ ١٦٠)، (٢/ ٤٥٧)، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ١٠٥ - ١١٣).

(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٩٢، ٩٣، ويراجع: بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين=

أدلة المعتزلة على مذهبهم في الحسن والقبح.

الدليل الأول:

لو كان الحسن والقبح بالشرع لما أدركه من لا يعلم الشرائع والتالي باطل، فبطل ما أدى إليه وهو كون الحسن والقبح شرعيين، وثبت أنهما عقليان.

دليل بطلان التالي: أن الناس جميعًا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار، ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع، وليس هذا التحسين والتقبيح من الشرع؛ إذ يقول بهما غير المتشرع أصلًا، وليسا من العرف؛ لأن العرف متغير، فلزم أن يكون العقل هو المحسن والمقبح.

يقول القاضي عبد الجبار: (لو حسن الفعل للأمر وقبح للنهي لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي ألا يعرف قبح الظلم والكذب؛ لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل، ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهي والناهي)[1].

الدليل الثاني:

لو لم يكن العقل طريقًا لمعرفة الحسن والقبح، لما رجح العاقل الصدق على الكذب عند تساويهما في جميع الأغراض، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك، وثبت نقيضه وهو أن العقل هو المدرك لما حسن أو قبح.

=النسفي، ص١٨٥، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٢١٥، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٤٤٧، ١٤٤٨)، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، (٤/ ٢٢٩، ٢٣٠)، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٥٣، وإشارات المرام، للبياضي، ص٧٦.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣١١، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ١٠٩).

بطلان التالي: أن الصدق والكذب إذا استويا في تحصيل غرض العاقل؛ بحيث لا يختلفان إلا بكون أحدهما صدقًا والآخر كذبًا، مع قطع النظر عن كل مقدر، فإن العقل يؤثر الصدق على الكذب، فلولا أن حسنه مركوز في عقله لما اختاره[1].

ثالثًا: مذهب الماتريدية وأدلتهم في الحسن والقبح.

إن الماتريدية لم يكونوا على رأي واحد في هذه المسألة، بل كانوا على رأيين **أحدهما**: يثبت حسن بعض الأشياء وقبحها في العقل، وأن الإيمان يجب بالعقل، ومع ذلك يفترقون عن المعتزلة؛ بحيث لم يترتب على قولهم ما ترتب على قول المعتزلة من القول بالوجوب على الله تعالى، ومعنى وجوب الإيمان بالعقل عندهم هو نوع ترجيح للإيمان، والاعتراف بالخالق على الكفر به؛ بحيث لا يكونان في مرتبة واحدة لا استحقاق الثواب والعقاب بترك الإيمان؛ إذ هما لا يعرفان إلا بورود السمع، **والفريق الثاني**: يتفق مع الأشاعرة في أن الحسن والقبح شرعيان، وأنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر إلا بعد البعثة، وتفصيل ذلك فيما يلي:

الرأي الأول:

أن العقل يستطيع أن يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها مستقلًا عن الشرع؛ كأصول العقائد لوضوحها يدركها العقل بذاته، ويدرك حكم الله فيها بالطلب، مثل: وجوب الإيمان بالله تعالى، ووجوب تعظيمه، وتنزيهه عن كل نقص، ووجوب تصديق النبي ﷺ، وأما أكثر الأشياء فلا يعرفها العقل إلا بمجيء

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٠٨، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (١١/ ٢٠٤).

الرسـل، وهـذا مـا ذهـب إليـه الماتريـدي[(١)]، وأبـو المعـين النسـفي[(٢)] واللامشي[(٣)] والصفار[(٤)]، والصابوني[(٥)] وأبو البركات النسفي[(٦)] وصدر الشريعة المحبـوبي[(٧)] والبـابرتي[(٨)] والأقشـهري[(٩)] وشـمس الـدين[(١٠)] الفنـاري[(١١)] والمقدسي[(١٢)].

يقول الماتريدي: (إِن الله تَعَالَى لما خلق الْبشر بما جعلهم أهل تَمْيِيز، وَعلم بالمحمود من الْأُمُور والمذموم، أنشأهم على طبائع تنفر عن أشياء وتميل إلى

---

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٦٣.

(٢) ينظر: بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص١٨٥.

(٣) ينظر: أصول الفقه، للامشي، ص٦٧.

(٤) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٢٠٣.

(٥) ينظر: البداية، للصابوني، ص٣٩٣.

(٦) ينظر: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركان النسفي، ص٣٦٣.

(٧) ينظر: شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة المحبوبي، ص ٣٧.

(٨) ينظر: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٥٤.

(٩) ينظر: الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص ٦٦.

(١٠) **شمس الدين الفناري:** هو محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (أو الفَنَري) الرومي: عالم بالمنطق والأصول، ولي قضاء بروسة. وارتفع قدره عند السلطان (بايزيد خان) وحج مرتين، زار في الأولى مصر (سنة ٨٢٢)، واجتمع بعلمائها، والثانية (سنة ٨٣٣) شكرًا لله على إعادة بصره إليه، وكان قد أشرف على العمى، أو عمي، وشفي. ومات بعد عودته من الحج. من كتبه: (شرح العقلية)، و(فصول البدائع في أصول الشرائع) و(أنموذج العلوم) و(شرح الفرائض السراجية)، توفي (٨٣٤ هـ - ١٤٣١م). ينظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، (٢/ ٢٦٦)، طبعة: دار المعرفة - بيروت، دون تاريخ، والأعلام، للزركلي، (٦/ ١١٠)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (٢/ ١٨٨).

(١١) ينظر: فصول البدائع في أصول الشرائع، لشمس الدين الفناري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، (١/ ٢٣٣)، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠٦م).

(١٢) ينظر: غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٣٢٥.

أشياء، وأراهم في عقولهم حسن بعض ما تنفر عنه الطباع بحمد العواقب، وقبح بعض ما تميل إليه بذم العواقب)[1].

ويقول صدر الشريعة المحبوبي: (لا بد من الاعتراف بحسن بعض الأفعال، وقبح بعضها منا عقلًا)[2].

ويقول الأقشهري: (العقل آلة نعرف بها حسن بعض الأشياء لا كلها، إما بديهة كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى، أو استدلالًا كحسن الكذب النافع، فإنه لاشتماله على صفة المنفعة حسن، ويعرف بها أيضًا قبح بعض الأشياء إما بديهة كقبح الظلم، واستدلالًا كقبح الصدق الضار، فإنه لاشتماله على صفة المضرة قبيح، وحسن بعض الأشياء وقبحها لا يعرف بالعقل أصلًا لا بديهة ولا استدلالًا كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، فإنه لا مجال للعقل في إدراكها)[3].

أدلة هذا الفريق من الماتريدية:

أ- الأدلة السمعية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

وجه الدلالة: أنه تعالى خص السمع بالسمعيات، والبصر بالمرئيات،

(١) التوحيد، للماتريدي، ص١٦٣، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٧/ ٢٢١، ٢٢٢).
(٢) شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة المحبوبي، ص ٣٧.
(٣) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص ٦٦.

والأفئدة لما يختص بالأفئدة من العقل والعلم والذكر والفكر وغير ذلك، فجعل كل واحد من هذه الثلاث حجة على الخلق بانفراده، فيكون العقل حجة مع أن السمع والبصر لا يستغنيان عن العقل، فإن السمع يسمع الحق والباطل، وكذا البصر يبصر الحق والباطل، ولا يمكن التمييز بينهما إلا بالعقل، فلو لم يكن العقل حجة لتعطل السمع والبصر، فإذًا مدار المعارف بالتحقيق على العقل[1].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[نوح: ١].

يقول الماتريدي: (دلت الآية على أن حجة الإيمان تلزم الخلق قبل أن يأتيهم النذير؛ لأنها لو كانت لا تلزمهم لكانوا في أمن من نزول العذاب بهم قبل أن يأتيهم النذير، فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل أن ينذروا، فلما خوفوا بنزول العذاب بهم قبل أن يأتيهم دل على أن الحجة لازمة عليهم، وأن الله يعذبهم بتركهم التوحيد، وإن لم يرسل إليهم الرسل)[2].

ب- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

أن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه؛ إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه، وحرمة كذبه تعرف بالعقل؛ إذ لو كانت شرعية، لتوقفت على نص آخر، وهذا النص الآخر مبني على حرمة كذبه، فإما أن يثبت بذلك النص، فيتوقف

---

(١) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٢١٣، والكفاية، للصابوني، ص١٢٤، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (٢/ ٢٣٨)، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٦٦.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٦/ ١٢٣)، ويراجع: نظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٣٥.

الشيء على نفسه، أو بالأول فيدور، أو بثالث فيتسلسل، والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي، ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبًا عقلًا(١).

الدليل الثاني:

أن تصديق أول إخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلًا؛ لأنه لو كان شرعًا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه، فالنص الثاني: إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه، وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل، ولما كان كل من الدور والتسلسل باطلًا، فما أدى إليهما من كون تصديق من ثبتت نبوته شرعيًّا باطلًا، وثبت نقيضه، وهو كونه عقليًا(٢).

ويزيد الأمر وضوحًا ما ذكره شيخ زاده من ربط الحسن بالوجوب، والقبح بالتحريم؛ حيث يقول: (فثبت أن بعض الأفعال منا واجب عقلًا، وكل ما هو واجب عقلًا فهو حسن عقلًا؛ لأن الواجب العقلي أخص من الحسن العقلي؛ إذ الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلًا، والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلًا، فكل واجب عقلًا حسن عقلًا، فلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حرامًا عقلًا، فيكون قبيحًا عقلًا(٣).

وقد يبدو للناظر أن هذا الرأي للماتريدية يتفق مع رأي المعتزلة، لكن عند التحقيق يتبين أن ثمة فروقًا بين الرأيين في المنهج والتطبيق ومنها:

١. أن العقل عند الماتريدية آلة لمعرفة الحسن والقبح لا موجب لهما كما قالت المعتزلة، ويترتب على ذلك القول: بأن الحسن والقبح مدلولان بالأمر

(١) ينظر: شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة المحبوبي، ص ٣٧، والتوضيح لمتن التنقيح، لصدر الشريعة، (١/ ٣٦٥)، وفصول البدائع في أصول الشرائع، لشمس الدين الفناري، (١/ ٢٣٣، ٢٣٤)، ونظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٣٢.

(٢) إشارات المرام، للبياضي، ص١٠٢.

(٣) نظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٣٢.

والنهي، فيما يدرك عقلًا لا موجبان بهما، ويلزم من ذلك وجوب معرفة الله عقلًا لما ثبت من حسن الواجبات وقبح المحرمات.

يقول الصفار: (اعلم أن علماءنا رضي الله عنهم اعتبروا دلائل العقل على اعتبار العقل آلة في إمكان المعرفة ما جعل في العقل دلالة عليه لا باعتبار جعل العقل موجبًا، وهذا بناءً على مسألة خلق الأفعال، فإن الله تعالى لم يجعل إلى العباد خلق الأفعال، ولم يفوض ذلك إليهم، فكذلك لم يجعل إلى العقل الإيجاب، ولا يجوز أن يقال: إنه جعل الإنسان خالقًا لأفعاله، وإذا عرف العاقل دليل العقل وجب عليه اتباعه بإيجاب الله تعالى)[1].

ويقول ابن قطلوبغا: (المعتزلة قد قرروا أن العقل يدرك الحسن أو القبح في الفعل، ويدرك الحكم المترتب على أحدهما من غير توقف على الشرع، والماتريدية قالوا: العقل يدرك الحسن أو القبح، ولا يقتضي في شيء بمقتضى ما أدركه، بل ينتظر ورود الشرع بهذا القضاء، فالعقل عند - المعتزلة - حاكم، وعند الماتريدية آلة للبيان، وسبب للحكم)[2].

فعند الماتريدية الحاكم على الفعل هو الله تعالى، ولكن العقل قد يدرك وجه الحسن والقبح في بعض الأفعال قبل مجيء الشرع، فالماتريدية لم يرتبوا على قولهم: بالحسن والقبح العقليين ما رتبه المعتزلة من أشياء أوجبوها على الله تعالى، كوجوب الصلاح والأصلح، ووجوب الثواب على الطاعة والعقاب على

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار، ص٢٠٥.

(٢) حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة، لابن قطلوبغا، ص٩٩، ويراجع: شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة المحبوبي، ص ٣٧، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٥٥، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٦٦، ورد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين: (٤/ ٢٨)، الطبعة الثانية: الناشر: دار الفكر - بيروت (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

المعصية، ووجوب العوض عن الآلام، فقد صرح الماتريدية بأنه لا يجب على الله تعالى شيء.

يقول الكمال بن الهمام: (ثم اتفقوا - أي: الماتريدية - على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح، ووجوب الرزق، والثواب على الطاعة، والعوض عن إيلام الأطفال والبهائم، ووجوب العقاب للعاصي إن مات بلا توبة؛ بناءً على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة، بل ما ورد به السمع من وعد الرزق، والثواب على الطاعة، وألم المؤمن وطفله، حتى الشوكة يشاكها محض فضل، وتطول منه لابد من وجوده لوعده، لا نحصي ثناء عليه - سبحانه - هو كما أثنى على نفسه، ولو لم يرد به سمع كتعويض البهائم لم نحكم بوقوعه، وإن جوزناه)[1].

٢. أن العقل مدرك للحسن والقبح في جميع الأفعال عند المعتزلة[2]، وعند الماتريدية لا يدركهما في جميع الأفعال، وإنما يدركهما في بعضها دون البعض[3].

وإذا كان أصحاب هذا الرأي من الماتريدية قد قالوا: إن حسن بعض الأشياء وقبح بعضها يدرك بالعقل إما بالبديهة أو بالاستدلال، وأن البعض الآخر لا مجال للعقل في إدراكه إلا أنهم لم يضعوا الحد الفاصل بين البعض الذي يدركه العقل، والبعض الذي لا مجال للعقل فيه.

---

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٩٥، ٩٦، ويراجع: تلخيص الأدلة، للصفار، ص٢١٥، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة المحبوبي، ص ٣٧.

(٢) **الحق أن القائلين:** بأن العقل يدرك ما في جميع الأفعال من حسن وقبح هم المتقدمون من المعتزلة، أما المتأخرون منهم فقد ذهبوا إلى: أن العقل يدرك ما في أصول المحسنات والمقبحات من حسن أو قبح، وقد يعجز العقل عن إدراك ما في بعض الأفعال من حسن أو قبح، ومن ثم يأتي الشرع ليوضح ذلك؛ ولذا قالوا إن إرسال الرسل واجب على الله تعالى. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ٦٤، ٦٥).

(٣) ينظر: إشارات المرام، للبياضي، ص٧٦.

٣. العقل عند المعتزلة موجب للحسن والقبح وجوبًا عقليًّا بطريق التولد؛ فإن العلم بالنتيجة يأتي عقيب النظر الصحيح، أما عند الماتريدية فإن الوجوب هنا وجوب عادي.

يقول شمس الدين الفناري: (الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة أن الموجب والحاكم هو الله تعالى، وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادي لا مولد، وأن مدخله ليس مطلقًا)[١].

وإذا كان الماتريدية يقولون بالوجوب العادي، فما الذي يقصده الماتريدية هنا من قولهم بالوجوب؟

يجيب الماتريدية بأن المراد من الوجوب هنا أن يثبت في العقل نوع ترجيح للإيمان بالله تعالى والاعتراف به سبحانه، والمراد من الحرمة أن يثبت نوع ترجيح للمنع من الاستغناء عنه؛ بحيث لا يحكم العقل أن الإتيان والترك سواء، بل يحكم بأن الإيمان بالله يوجب نوع مدح، وإنكاره يوجب نوع قدح، وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون المراد من الوجوب استحقاق الثواب والعقاب بالترك؛ لأن ذلك لا يعرف إلا بورود السمع، ولا يمكن للعقل أن يقف عليهما بدون الرسول.

يقول أكمل الدين البابرتي: (اعلم أن أصحابنا قد ذكروا أنا لا نعني بوجوب الإيمان بالعقل أنه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه؛ إذ هما يعرفان بالسمع، وإنما نعني به أن يثبت بالعقل نوع رجحان للإتيان بالإيمان؛ بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان فيهما سيان، بل يحكم بأن الإيمان بالله يوجب نوع مدح، والامتناع عنه نوع ذم)[٢].

---

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع، لشمس الدين الفناري، (١/ ١٨٢)، ويراجع: التوضيح لمتن التنقيح، لصدر الشريعة، (١/ ٣٦٦).

(٢) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، للبابرتي، ص٥٩، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ١٢٥، =

ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن هذا الفريق من الماتريدية لم يقل بما قال به المعتزلة من أن العقل هو المحسن والمقبح، بل انتهى بهم الأمر إلى أن الموجب للحسن والقبح في الأفعال هو الله، فهم قد رفضوا الاسترسال مع المعتزلة ومسايرتهم في قواعدهم؛ بحيث امتنعوا عن القول بالوجوب على الله تعالى بالعقل، وجعلوه آلة للبيان فقط، مما يثبت تخلصهم من شائبة الاعتزال.

أما الرأي الثاني للماتريدية: فهو أن العقل لا يحسن ولا يقبح، وإنما المحسن والمقبح هو الشرع على لسان الرسل عليهم السلام، فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر إلا بعد البعثة، وممن قال بهذا الرأي من الماتريدية: شمس الأئمة[1] السرخسي[2]، وأبو اليسر البزدوي[3]، وأبو شكور السالمي[4]، والكمال بن الهمام[5].

يقول السرخسي: (إن الْحسن مُطلقًا مَا حسنه الشَّرْع، والقبيح مَا قبحه الشَّرْع)[6].

ويقول أبو اليسر البزدوي: (لا يجب على العاقل أداء شيء ما إلا بالخطاب

=والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٦٧، وكشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، (٤/ ٢٣٠).

(١) **شمس الأئمة السرخسي:** هو محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة: قاض، من كبار الأحناف، مجتهد، من أهل سرخس (في خراسان). تعصب عليه بعض أهلها فسار إلى دمشق، وتوفي فيها أشهر كتبه: «المبسوط» في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءًا، أملاه وهو سجين بالجب في أوزجند (بفرغانة) وله «شرح الجامع الكبير للإمام محمد» و «شرح مختصر الطحاوي». وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان، ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي (٤٨٣ هـ). ينظر: تاج التراجم، لابن قطلوبغا، (٢/ ٤٤)، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٣١٥).

(٢) ينظر: أصول السرخسي، للإمام السرخسي، (٢/ ٦٥)، طبعة: دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.

(٣) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢١٤.

(٤) ينظر: التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص ١٠، ١١.

(٥) ينظر: التحرير في أصول الفقه، للكمال بن الهمام، ص٢٢٤.

(٦) أصول السرخسي، للإمام السرخسي، (٢/ ٦٥).

من الله تعالى على لسان واحد من عباده، وكذا لا يجب عليه الامتناع عن شيء ما إلا به)[1].

ولا يخفى أن هذا الفريق يوافق الأشاعرة[2] فيما ذهب إليه من كون الحسن والقبح شرعيين مطلقًا.

يقول البياضي: (ووافق جمهور الأشاعرة في كون الحسن والقبح شرعيين مطلقًا، وثبوت المعذرة بلا بلوغ الدعوة طائفة من أئمتنا البخاريين...منهم: شمس الأئمة السرخسي، وفخر الدين قاضيخان البخاريان[3]، واختاره ابن الهمام، وقالوا: لا حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة، فلا يحرم كفر، ولا يجب إيمان قبلهما)[4].

ولكن هل مذهب هذا الفريق من الماتريدية هو عين ما ذهب إليه الأشاعرة، أم أن هناك فرقًا بين المذهبين؟

أجاب ابن الهمام بأنه: لا فرق بين المذهبين؛ حيث يقول: (قال أئمة بخاري: لا يجب إيمان، ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة)[5].

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢١٤، ويراجع: التحرير في أصول الفقه، للكمال بن الهمام، ص٢٢٤.

(٢) ينظر: اللمع، للأشعري، ص١٢٤، والإنصاف، للباقلاني، ص٤٧، والإرشاد، لإمام الحرمين الجويني، ص٢٥٨.

(٣) أشار الإمام البياضي إلى أن فخر الدين قاضيخان (ت ٥٩٢هـ) قد ذكر هذا في كتاب له يسمى: (فتاوى قاضيخان).

(٤) إشارات المرام، للبياضي، ص٧٩.

(٥) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٠٠.

أدلة هذا الفريق:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وجه الدلالة: أن الإيمان لو كان واجبًا بالعقل، لكان حجة على العباد قبل البعثة، لكن الله تعالى أخبر أنه لا يعذب أحدًا إلا بعد البعثة، فدل على أن طريق الإيمان هو السمع لا العقل.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن الله تعالى أخبر أنه لا يعذب أحدًا إلا بعد بعث الرسل)[١].

ولو اعترض على هذا الدليل بأن المراد بالعذاب هنا عذاب الدنيا، فإن أصحاب هذا الرأي يدفعون هذا الاعتراض بأن لفظ الآية عام يشمل كل عذاب، وإذا كان عذاب الدنيا يحتاج إلى الرسول، فإن عذاب الآخرة أولى؛ لأنه أشد منه[٢].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥].

وجه الدلالة: أن الحجة والعذاب متعلقة بالرسل، وأنه لا حجة للعقل بحال[٣].

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢١٦، ويراجع: تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدبوسي، ص٤٤٥، والتحرير في أصول الفقه، للكمال بن الهمام، ص٢٢٩.

(٢) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢١٦، والتحرير في أصول الفقه، للكمال بن الهمام، ص٢٢٩.

(٣) ينظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدبوسي، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ص٤٤٥، ٤٤٧، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، وأصول =

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾[الأنعام: ١٣٠].

وجه الدلالة: أن الحجة إنما ألزمت هؤلاء الكفار بالسمع والآيات دون العقل، فدل على أنه لا حجة عليهم بمجرد العقل[(١)].

الدليل الرابع:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾[طه: ١٣٤].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر أنه لو عذبهم قبل بعث الرسل لقالوا واحتجوا لولا أرسلت إلينا رسولًا فنتبع آياتك، فهذا يدل على ألا وجوب إلا بعد بعث الرسل، فدل على أن الإيمان لا يجب إلا بعد بعث الرسل؛ لأنه لو وجب وتركوا الإيمان عذبوا[(٢)].

ولقد ذكر مستحي زاده[(٣)]: في خاتمة مخطوطة أصول الدين لأبي اليسر البزدوي أن الماتريدية ينقسمون في الحسن والقبح إلى ثلاث فرق؛ حيث يقول:

=الدين، للبزدوي، ص١١٢، والتحرير، للكمال بن الهمام، ص٢٢٩، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه، (٢/ ١٦١).

(١) ينظر: تقويم الأدلة، لأبي زيد الدبوسي، ص٤٤٥، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، (٤/ ٢٣١).

(٢) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢١٥، ٢١٦، والتحرير، للكمال بن الهمام، ص٢٢٩، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه، (٢/ ١٦٠).

(٣) هو عبد الله بن عثمان بن موسى، المعروف بمستحي زاده: باحث من علماء الدولة العثمانية، مدفون في جوار الفاتح بإستانبول، له كتب عربية، منها: رسالة في «الخلاف بين الأشعرية والماتريدية والمعتزلة». ينظر: الأعلام، للزركلي، (٤/ ١٠٣).

(والحاصل: أن الحنفية ثلاث فرق: فرقة تقول: بالحسن والقبح العقليين، ويكون العقل حاكمًا في الوجوب والتحريم على العباد، مثل: صاحب الميزان وأضرابه وهم كثيرون، وفرقة تقول: بالحسن والقبح العقليين، ولا يقولون بكون العقل حاكمًا على الناس مثل: صدر الشريعة، والصابوني، وعبد الله النسفي صاحب العمدة، والمولى الفناري، وكلهم من متأخري الحنفية، وفرقة: لا تقول بالحسن و القبح العقليين مثل: شمس الأئمة السرخسي وأضرابه، وصاحب هذا الكتاب – يعني: البزدوي – من هذه الفرقة الثالثة)[(١)].

وتعليقًا على هذا النص، فإني أقول: لم أعثر على أحد من علماء الماتريدية يقول: بالحسن والقبح العقليين، ويجعل العقل حاكمًا في الوجوب، كما تقول المعتزلة، وما ذكره مستحي زاده من أن صاحب الميزان، يقول: بالحسن والقبح العقليين، فلم أقف على تحقيقه؛ لأني لم أعثر على كتاب صاحب الميزان، إلا ما وقفت عليه في كتاب ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندي[(٢)] حيث يقول: (لما كان للعقل حظٌّ في معرفة حسن الإيمان وقبح الكفر وحسن العدل والإحسان،

---

(١) مخطوطة أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص ١٣٠، ١٣١، الموجودة في تركيا: مكتبة أسعد أفندي تحت رقم: ١٢٦٢.

(٢) **علاء الدين السمرقندي**: هو محمد بن عبد الحميد بن الحسين بن الحسن بن حمزة الأُسْمَنْدي السمرقندي، أبو الفتح، علاء الدين: فقيه، من كبار الحنفية. من أهل سمرقند، ونسبته إلى أسمند (من قراها) كان مناظرًا، من فرسان الكلام. رحل إلى بغداد وناظر علماءها. من كتبه: (مختلف الرواية) في الفقه، و(التعليقة) في مجلدات، و(بذل النظر) في أصول الفقه، و(شرح منظومة الخلافيات للنسفي) و(شرح التأويلات للماتريدي في أربع مجلدات) و(شرح الجامع الكبير للشيباني) في الفروع و(شرح عيون المسائل لصاحب المحيط) في الفروع، و(شرح الهداية للصابوني) في الكلام، و(الفوائد العلائية) و(ميزان الأصول في نتائج العقول)، وغير ذلك توفي (٥٥٢هـ). ينظر: الجواهر المضية، (٢/ ٣٠)، وتاج التراجم، لابن قطلوبغا، (٢/ ٥٤)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (٢/ ٩٢).

ومعرفة حسن أصل العبادات دون هيئاتها وشروطها وأوقاتها ومقاديرها، فيكون الأمر دليلًا ومعرفًا لما ثبت حسنه بالعقل، وموجبًا لما لم يعرف به)[(١)].

وبالتأمل في كلام علاء الدين السمرقندي نجد أنه لم يخرج عن قول القائلين بأن العقل يعرف حسن بعض الأشياء وقبحها؛ حيث ما عرف حسنه بالعقل يكون الأمر دليلًا وكاشفًا للعقل، وإذا عجز العقل عن معرفة حسن الأشياء وقبحها، فيكون الأمر؛ أي: الشرع موجبًا لا دليلًا ومعرفًا.

والفرق بين المدلول والموجب أن مدلول الشيء ما دل على تحققه من غير أن يكون به، بل بشيء آخر، فالأمر دال على الحسن والعقل مثبت له، وموجب الشيء هو الأثر الثابت به، فالحسن والقبح عند صاحب الميزان من مدلولات الأمر والنهي، لا من موجباته[(٢)]، فكلام علاء الدين السمرقندي يؤول إلى رأي الإمام الماتريدي، ومن تبعه كما سلف أن أوضحناه.

أثر الخلاف في مسألة الحسن والقبح:

تظهر ثمرة الخلاف في هذه المسألة في حق من لم تبلغه الدعوة، ونشأ على شاهق جبل، ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعذب في ذلك أم لا؟

ذهب أصحاب القول الأول من الماتريدية القائلين: بحسن بعض الأشياء وقبحها في العقل بأنه يعذب في النار؛ لأن الله تعالى قد أعطاه العقل، ومعرفة الله تعالى تجب عليه؛ لأن الله تعالى قد أقام من الدلائل ما يكفي العاقل لمعرفة الوجود الإلهي معرفة برهانية لا معرفة حقيقية، فهي غير معلومة لآحاد الناس.

---

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول، لشمس النظر علاء الدين السمرقندي، تحقيق: محمد زكي عبد البر، ص١٧٧، ١٧٨، الطبعة الأولى: مطابع الدوحة (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

(٢) ينظر: كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، (١/ ١٨٣)، ومشكاة الأنوار في أصول المنار، لابن نجيم، (١/ ٥٩).

يقول أبو المعين النسفي: (من لم يبلغه الوحي، وهو عاقل، ولم يعرف ربه هل يكون معذورًا أم لا؟ عندنا لا يكون معذورًا، ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعًا، كما استدل أصحاب الكهف حين قالوا: ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطًا﴾ [الكهف: ١٤])[١].

ويقول البياضي: (ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى، ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم، ودلالته المعجزة على صدق الرسول، ويجب تصديقه، ويحرم الكفر والتكذيب به لا من البعثة وبلوغ الدعوة)[٢].

ويكأن البياضي يفسح المجال العقلي؛ بحيث يشمل معرفة صفات الباري تعالى، وحدوث العالم، وتصديق الرسل في الدعوى والمعجزات.

وذهب أصحاب الرأي الثاني: إلى أن من لم تبلغه الدعوة يكون ناجيًا؛ حيث إن العقل وحده لا يستلزم تكليفه، فإذا مات دون أن يؤمن أو يكفر يكون معذورًا، إذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق، فأما إذا أعانه الله تعالى بالتجربةِ، وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورًا؛ لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل عندهم بمنزلة دعوة الرسل.

يقول الكمال بن الهمام: (من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد عقله ما لم تمض مدة التأمل، وَقَدْرُها إليه تعالى، فلو مات قبلها غير معتقد إيمانًا ولا كفرًا لا

(١) بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص١٨٥، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٨/ ٢٤٣).
(٢) إشارات المرام، للبياضي، ص٥٣.

عقاب عليه، أو معتقدًا الكفر خُلِّدَ)[1].

وقد ذكر أبو شكور السالمي تفصيلًا لهذه المسألة، يمكن إجماله فيما يلي:

أولًا: من لم يبلغهم السمع إن لم يؤمنوا فلا يحكم بكفرهم بتركهم الإيمان؛ لأن الإيمان ما كان واجبًا عليهم بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥]، ولكنه في موضع آخر يذكر رأيًا يخالف هذا الرأي، فيبين أن من كان له عقلٌ مميزٌ وبه يعرف الإشارة والعبارة، ولكنه حجبه وعطله، ولم يعرف الله تعالى، فلا يحكم بكفره، ولكنه غير معذور، بل يكون مسئولًا؛ لأنه ترك والاجتهاد والتأمل، والله تعالى قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وهذا الشخص يكون في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه[2].

ويقدم أبو شكور السالمي حلًّا لهذا الإشكال: حيث إن العبد لو تأمل واستدل بالعقل، فإنه يعرف الله تعالى، فيكون مؤمنًا عند الله تعالى إذا لم يعتقد غير دين الله، وإذا ترك التأمل، ولم يعرف الله تعالى، فقد قصر في معرفة الله فلا يحكم بكفره إذا لم يعتقد غير دين الله تعالى، ولا يكون معذورًا بترك التأمل؛ لأن التقصير حصل منه، فيكون في مشيئة الله تعالى[3].

ثانيًا: من لم يبلغهم السمع إن كفروا فلا يكونون معذورين؛ لأن من عرف الكفر كيف لم يعرف الإيمان ومعرفة الإيمان أولى[4].

---

(١) التحرير، للكمال بن الهمام، ص٢٢٤، ٢٢٥، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢١٤، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، (٤/ ٢٣٤).

(٢) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٢.

وهذا فيمن ترك التأمل والاستدلال، أما إذا استدل من لم يبلغه السمع بعقله، فإن أخطأ واعتقد بذلك فإنه يحكم بكفره، وإذا أصاب واعتقد الإيمان، فإنه يكون مؤمنًا بينه وبين الله تعالى؛ لأن الإقرار من الأحكام ووجوب الأحكام بالسمع ولم يوجد[(١)].

ولقد أطنب أبو شكور السالمي في هذا الأمر، وفرع عنه أحكامًا كثيرة لا يتسع المجال لذكرها.

وإذا كان أصحاب هذا القول يذهبون إلى نجاة من لم تبلغه الدعوة، فإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله، فلا يكون ناجيًا، ولا عذر له، فهل هناك حد قاطع ومدة محددة للإمهال عندهم أم لا؟

يجيب علاء الدين البخاري: بأنه ليس هناك دليل قاطع يبين حدًّا للإمهال، ويقدر زمان الامتحان؛ حيث يقول: (ليس على حد الإمهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع، وهو العاقل الذي لم تبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه وَيُحْكَمُ أنه كذا)[(٢)].

سبب الخلاف بين الماتريدية في الحسن والقبح:

يرجع سبب الخلاف بين الماتريدية إلى اختلافهم في فهم روايتي الإمام أبي حنيفة؛ حيث أثر عنه أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه، وقال: لو لم يبعث الله للناس رسولًا لوجب عليهم معرفته بعقولهم[(٣)].

---

(١) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي: ٩ - ١٢.

(٢) كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، (٤/ ٢٣٥).

(٣) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٥٥، وإشارات المرام، للبياضي، ص٧٥.

ففهم **أصحاب القول الأول**: أن العقل يوجب معرفة الله، ويدرك حسن بعض الأشياء وقبحها قبل بعثة الرسل كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، وهذا بعد الإمهال لا في ابتداء العقل، بينما **أوَّل أصحاب الرأي الثاني** الرواية الأولى على أنها تحمل على ما بعد البعثة، والرواية الثانية على الانبغاء[1] أي: ينبغي على الخلق معرفته بعقولهم لا على الوجوب، ومن ثم فلا حسن ولا قبح إلا بورود الشرع.

وبعد؛ فإن مسألة الحسن والقبح تفرع عنها مسائل كثيرة ليس مجالها الآن، بل ما تجب الإشارة إليه هنا أنه إذا كان فريقا الماتريدية لم ينتقدوا المعتزلة في قولهم: بتحسين العقل وتقبيحه، إلا أن هذا لا يعني مجاراة المعتزلة وموافقتهم الرأي، فإن القائلين بحسن بعض الأشياء وقبحها في العقل قد أجهدوا أنفسهم في إثبات الفرق بين قولهم وقول المعتزلة، وأما القائلون بالحسن والقبح الشرعيين، فقد اكتفوا بالجانب التقريري هنا؛ بحيث عرضوا مذهبهم، وقاموا بإيراد الأدلة عليه فحسب.

(١) ينظر: التحرير في أصول الفقه، للكمال بن الهمام، ص٢٢٥.

خلاصـــة:

- اتفق المتكلمون والأصوليون على أن محل النزاع في الحسن والقبح هو: كون الحسن متعلق المدح عاجلًا والثواب آجلًا، وكون القبح متعلق الذم عاجلًا والعقاب آجلًا، وأما المعنيان الأولان فلا نزاع في أنهما عقليان.

- خالف الأزميري أحد متأخري الماتريدية التقسيم الثلاثي لمعاني الحسن والقبح الشائع في كتب المتكلمين، وانفرد بتقسيم رباعي؛ بحيث يكون النزاع في جزء القسم الثالث، وهو كون الحسن متعلق المدح عاجلًا، وكون القبح متعلق الذم عاجلًا، وأما كون الحسن والقبح متعلق الثواب والعقاب في الآخرة، فهو مما يثبت بالنقل ولا مدخل للعقل فيه.

- قام متأخروا المعتزلة القائلون: بأن حسن الأفعال وقبحها يتوقف على الوجه، أو الاعتبار الذي يقع عليه الفعل بنقد المتقدمين القائلين: بأن الحسن والقبح يكونان لذات الفعل.

- قام الإمام أبو المعين النسفي بنقد متقدمي المعتزلة القائلين: بذاتية الحسن والقبح موافقًا للإمام الماتريدي، أما الماتريدية من بعدهما، فقد أطلقوا القول في منشأ الحسن والقبح.

- العقل هو المحسن والمقبح عند المعتزلة، أما السمع فهو يكشف للعقل ما يعجز عن إدراك وجه الحسن والقبح فيه دون أن يوجب ذلك.

- أن الماتريدية لم يكونوا على رأي واحد في مسألة الحسن والقبح، بل كانوا على رأيين، وهذا يرجع إلى فهم كل منهما لما ورد عن الإمام أبي حنيفة فهمًا يختلف عن الآخر.

- ركز الماتريدية القائلون بحسن بعض الأشياء وقبحها في العقل على إثبات الفرق بين قولهم وقول المعتزلة؛ بحيث يظهر لنا أن هذا الفريق من الماتريدية قد رفض الاسترسال مع المعتزلة، ومسايرتهم في قواعدهم حين امتنعوا عن القول بالوجوب على الله تعالى بالعقل، وجعلوه آلة للبيان فقط، مما يثبت تخلصهم من شائبة الاعتزال.

- لم يكن موقف الماتريدية من مسألة الحسن والقبح موقفًا تلفيقيًّا، وإنما كان موقفًا متميزًا، له رؤية خاصة في المسألة سواء في أساسها النظري، أو في نتائجها العملية.

- لم أعثر على أحد من علماء الماتريدية يقول بالحسن والقبح العقليين، ويجعلون العقل حاكمًا في الوجوب كما تقول المعتزلة، وما ذكره مستجي زاده من أن صاحب الميزان يقول بهذا تبين عدم صحته بالرجوع إلى ما كتبه صاحب الميزان.

تظهر ثمرة الخلاف بين الماتريدية في الحسن والقبح فيمن لم تبلغه الدعوة، فهو غير معذور عند القائلين بحسن بعض الأشياء وقبحها في العقل، ومعذور عند الآخرين.

المبحث الثاني
قضية الصلاح والأصلح عند المعتزلة
وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

إن قضية الصلاح والأصلح من القضايا التي تناولها المتكلمون بالبحث والتدقيق، لا سيما فرقة المعتزلة بناء على الأصل الثاني عندهم - وهو العدل -، وانطلاقًا من قاعدة التحسين والتقبيح، أوجبوا على الله تعالى جملة من الواجبات؛ حيث ذهبوا إلى أنه تعالى لما كان عدلًا، فإنه يفعل ما فيه الصلاح للخلق والأصلح لهم، لكن هل يفعله على سبيل الوجوب، أم يفعله على سبيل التفضل؟ أم يفعل بعضه على سبيل الوجوب وبعضه على سبيل التفضل؟ وهل يجب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا معًا، أم يجب في الدين فقط؟

لقد اختلفت كلمة المعتزلة في هذا الشأن، وانقسموا إلى فريقين إزاء وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، ولم يرض الماتريدية بهذا الوجوب المنافي لاختيار الباري تعالى وإحسانه على خلقه، فقاموا بنقد ما قاله المعتزلة، وأوردوا عليهم جملة من الإلزامات العقلية، وقاموا بحشد الأدلة العقلية والنقلية التي تثبت عدم وجوب الصلاح والأصلح على الباري تعالى، وقبل بيان مذهبي المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى يلزمنا تعريف الصلاح والأصلح في اللغة، وفي اصطلاح المعتزلة والماتريدية، وذكر الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى القول بالصلاح والأصلح على الله تعالى، وأسباب رفض

الماتريدية إلى وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى؛ ولذا جاء الحديث في هذا المبحث على النحو التالي:

- تعريف الصلاح والأصلح.
- الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى القول بالصلاح والأصلح.
- أسباب رفض الماتريدية للقول بالصلاح والأصلح.
- مذهب المعتزلة وأدلتهم في الصلاح والأصلح، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.
- مذهب الماتريدية، وأدلتهم على نفي وجوب الصلاح والأصلح.

أولًا: تعريف الصلاح والأصلح.

الصلاح في اللغة: ضد الفساد، وهو مرادف للنفع والمناسبة، يقال: صلح صلاحًا وصلوحا زَالَ عَنهُ الْفساد، وهَذَا الشَّيْء يصلح لَك؛ أي: صار نافعًا أو مناسبًا، وإذا زاد الصلاح فكان أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح[1].

وفي اصطلاح المتكلمين:

إذا كان الصلاح في اللغة يدور حول معنى النفع، فإن البصريين من المعتزلة يربطون بين معنى النفع والصلاح، والنفع عند معتزلة البصرة مرتبط باللذة والسرور، فالنفع عندهم هو: اللذة والسرور، أو ما يوصل إليهما مهما كلف من عناء؛ لأن العبرة بما يترتب عليه من النفع والثواب في الآجل[2]، فالصلاح عندهم ما كان نفعًا، فكل نفع صلاح، وكل صلاح نفع، والذي لا يكون نفعًا لا يكون صلاحًا، وما لا يكون صلاحًا لا يكون نفعًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (فأما الصلاح فهو النفع...، فهما عبارتان عن معنى واحد، يبين ذلك: أن كل ما عُلِم نفعًا عُلِم صلاحًا، وما لم يُعلم نفعًا لم يُعلم صلاحًا، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه؛ فلذلك لا يقال في الشيء: إنه صلاح للجماد والميت، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه؛ ولذلك يضاف الصلاح إلى من يصلح به، على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به، فيقال في الشيء: إنه صلاح لزيد ونفع له، وإنه أصلح له وأنفع)[3].

أما الأصلح: فقد اختلفت كلمتهم في تعريفه، فالقاضي عبد الجبار: يرى أن

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور، (٢/ ٥١٦)، والكليات، للكفوي، ص٥٦٠، وتحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد، للشيخ إبراهيم البيجوري، ص٢٣، المطبعة العربية الحديثة (١٩٧٨م)، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، ص ٥٢٠.

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٣٤).

(٣) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٣٥).

الأصلح غير الصلاح، فالأصلح بمعنى: الأولى، فهو أولى الأشياء التي يختارها المكلف، وينفي كون الأصلح بمعنى: المبالغة في النفع، بينما ركن الدين الخوارزمي: يرى أن الأصلح ما يجري المبالغة في النفع، فالصلاح هو النفع والأصلح هو الأنفع.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنا لا نريد به ما يجري مجرى المبالغة، بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه، فوضع قولنا: (أصلح) موضع قولنا: (أولى الأشياء) بأن يختار المكلف ما كُلِّف عنده)[(١)].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (اعلم أن وصفنا للفعل بأنه أصلح يفيد المبالغة في كونه نافعًا، سواء كان نافعًا في دين أو دنيا)[(٢)].

وأما الأصلح عند البغداديين من المعتزلة، فهو الأصلح في الحكمة والتدبير[(٣)].

وأما تعريف الصلاح والأصلح عند الماتريدية، فلم أقف على غير الصغناقي قد عرف الصلاح والأصلح، فأول ما يبدأ به في مسألة الصلاح والأصلح تحديد الألفاظ المستعملة، ثم بيان معناها، ثم تحديد المذاهب في المسألة؛ حيث يقول: (الأصل فيه - أي: الأصلح - معرفة الألفاظ المستعملة أولًا، ومعرفة معناها ثانيًا، ومعرفة مذاهب الناس فيها ثالثًا)[(٤)].

فالصغناقي يضع قاعدة يسير عليها في بحث قضية الصلاح والأصلح؛ حيث

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٣٧).

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٤٤، ويراجع: التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١١٠.

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٩٠).

(٤) التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٠.

يلتزم بتحديد المصطلحات الخاصة بالبحث ليسير عليها، ثم يضع عدة تعريفات للقول بالأصلح دون أن يرجح أحد هذه التعريفات.

أما المصطلحات: فهي الأصلح والمصلحة والصلاح.

وقد عدّ الصغناقي للأصلح ثلاثة تعريفات، وهي كما يلي:

التعريف الأول: الأصلح: هو غاية ما كان في مقدور الله من منفعة العبد.

التعريف الثاني: هو ما كان أدعى الأشياء إلى دين الحق من السقم والصحة والألم واللذة والفقر.

الثالث: ما كان في مقدور الله للعبد من الأشياء التي هي داعية إلى دين الإسلام من طاعة العلام والتبري من الآثام[1].

وأرى أن المعنيين الأخيرين شرح للمعنى الأول؛ حيث إن غاية ما كان في مقدور الله تعالى من نفع العبد فصلها التعريف الثاني والثالث، وإذا كان من ترجيح فيكون للأول؛ لأنه أشمل.

والحق أن هذا ليس تعريفًا للأصلح، بل هو فهم الصغناقي للأصلح الذي قال به المعتزلة، وبالنظر إلى تعريف الصغناقي نجد أنه يقترب من تعريف الخوارزمي؛ حيث ربط كل منهما الأصلح بالمنفعة، ومن ثم نلمح حصافة الصغناقي؛ حيث عرف الأصلح كما يعرفه القائلون به.

ثانيًا: الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى القول بالصلاح والأصلح:

هناك بعض الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى القول بنظرية الصلاح والأصلح، ومنها:

(١) التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٠.

١. اعتقاد المعتزلة أن الله تعالى عادل في كل أفعاله غير ظالم، والعادل لا يفعل إلا ما هو صلاح لعباده، وأصلح لهم.

ودليل ذلك ما قاله القاضي عبد الجبار، وهو يعدد علوم العدل حيث ذكر منها: (... وأنه تعالى إذا آلم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلًا بالواجب)[1].

٢. تكليف الله تعالى للإنسان بفعل الحسن، وترك القبيح يحتاج إلى عون منه تعالى للإنسان ليقوم بما كلفه به، فجاءت نظرية الصلاح والأصلح لتبين ذلك[2].

٣. لما قال المعتزلة بحرية الإنسان، كان لابد من القول بنظرية الصلاح والأصلح لتوضح عناية الله تعالى بالمكلف الذي لم يتركه دون عونه وتوفيقه، وحتى يتيسر له فعل الخير والبعد عن الشر.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الذي نقوله في هذا الباب مما يشهد بصحته العقل ويقتضيه القول بالعدل، وذلك أنه تعالى إذا جعل المكلف على الأوصاف التي معها لابد من أن يكلفه، وجعله ممن سبق الإقدام عليه والامتناع منه، وأراد منه ما كلفه لكي يعرضه للمنفعة، فلابد إذا كان هذا قصده من أن يفعل ما به يتم الأمر الذي قصده، وهذا لا يتم إلا بسائر وجوه التمكين، فلابد من تمكينه بها أجمع، وإلا كان ذلك ناقضًا للتكليف ومؤثرًا في حكمة المكلف، وكذلك إذا علم أن التمكين مع المعرفة بالأفعال والتمكن من إيجادها، فقد يقدم على الواجب، وقد يعدل عنه، وكل ذلك صحيح فيه، ومتى خلق وله اختيار الإقدام دون

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٣٣، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ١٧، ١٨).

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٠١.

العدول، فقد صار ذلك يتضمنه التكليف من جهة الحكمة، ولكن لا ينتقض الغرض فيه بمنزلة نفس التمكين، ألا ترى أن أحدنا إذا أحب من ولده التعليم فمكنه بوجوه التمكين من ذلك بوجود مؤدِّب ومعلِّم وغير ذلك، وأنه متى قوي في ظنه أنه متى رفق به يختار ما أراد منه، ومتى ترك ذلك مع سهولته عليه لا يختار ذلك بل يختار الفساد، إن تركه الرفق به في أنه ناقض للغرض مؤثر في الحكمة بمنزلة تركه أن يمكن، فقد صارت الدواعي الزائدة على التمكين المؤثرة في الإيثار والاختيار بمنزلة التمكين)[1].

ويمكننا أن نلمح من كلام القاضي هنا: أن مذهب المعتزلة في قضية الصلاح والأصلح قد دفعهم إليه، ذلك التكليف الذي ميز الله به الإنسان حين جعله حرًّا في إرادته يختار الفعل الذي يريده دون جبر أو إلزام، وإذا كان الإنسان تحيطه الرذائل والشهوات، فإن في التكليف عسر ومشقة، ومن هنا فلابد من أن يعينه الله تعالى على هذا التكليف بأن يمهد له أسباب الطاعات ويزجره عن المعاصي حتى لا يكون ذلك ناقضًا للتكليف، ومن ثم كان قولهم بالصلاح والأصلح.

ثالثًا: أسباب رفض الماتريدية إلى القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى:

١. أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بما فيها من خير وشر وكفر ومعاصي، وذلك لا يوجب على الله تعالى فعل الأصلح.

يقول جلال الدين الخبازي: (بثبوت مسألة خلق الأفعال والإرادة، فإن الكفر

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ١٧، ١٨)، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٥٣).

والمعاصي مخلوقة لله مرادة له، وإن كان يتضرر به الكافر والعاصي، ثبت أن أصلح العبد ومصلحته غير واجب على الله تعالى)[1].

٢. أن القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى يؤدي إلى سلب الإرادة والاختيار عنه سبحانه، وقدرته تشمل جميع الممكنات.

يقول الإمام الماتريدي: (إنه على قَوْلهم إِذْ لم يكن لَهُ غير الَّذِي فعل لم يكن شَيْء من فعله مفضلًا؛ إِذْ هُوَ أبقى بِكُل فعله صفة الْجور، ولا كان لما يفعله مختارًا له؛ إذ لو كان منه غير ذلك كَانَ مفسِدًا، وَكَان عَن جعل الإصلاح فِي غَيره عَاجِزًا، وذلك هو النهاية من صفة الذم)[2].

ويقول أبو المعين النسفي: (حاصل هذه المسألة عندهم - أي: المعتزلة - أن الله تعالى لا مشيئة له في فعله ولا اختياره، بل هو مجبور على أن يفعل ما هو أصلح لعباده، وليس له أن يفعل سوى ما فعل)[3].

٣. اعتقاد الماتريدية أنه ليس هناك سلطة فوق الجناب الإلهي حتى تأمره وتنهاه، بل هو الموجب والآمر الناهي، قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾

[الأنبياء: ٢٣].

يقول الماتريدي: (لو احتمل السؤال عما يفعل، لاحتمل الأمر والنهي أن افعل كذا، ولا تفعل كذا، وذلك محال، ولو ثبت الأمر فيه لكان يخرج سؤاله

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٤، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٣٩، والكفاية، للصابوني، ص ١٠٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٠.

(٢) التوحيد، للماتريدي، ص٧٥.

(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٢٦)، ويراجع: التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر الكلاباذي، ص٦٧.

سؤال حاجة؛ لأن من يأمر من فوقه بأمرٍ، فإنما يكون أمر سؤال حاجة، ومن يأمر من دونه فيكون أمره أمرًا)[1].

ويقول جمال الدين الغزنوي[2]: (صانع العالم متفضل بالخلق والاختراع، متطول بتكليف العباد، لم يكن الخلق والتكليف واجبًا عليه؛ لأنه هو الموجب والآمر والناهي)[3].

٤. اعتقاد الماتريدية بأن عدم وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى من الإيمان.

يقول أبو إسحاق الصفار: (ولا يجب على الله تعالى فعل الأصلح بعباده، ولا فعل ما هو الصلاح لهم، والاعتقاد بنفي وجوب ذلك على الله، ونفي وجوب شيء عن الله من الإيمان)[4].

رابعًا: مذهب المعتزلة وأدلتهم في الصلاح، والأصلح وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

لقد انقسم المعتزلة بإزاء قضية وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى إلى بغداديين وبصريين.

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٩/ ٢٧٠)، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٢٠، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٢٢.

(٢) **جمال الدين الغزنوي**: هو الشيخ جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد، لقب بالغزنوي، الحنفي، نسبة إلى مدينة أصولي فقيه، من كتبه: (الروضة في اختلاف العلماء) و(المقدمة المختصرة) في الزيتونة ويسمى (المقدمة الغزنوية) في الفقه، و(روضة المتكلمين في أصول الدين)، مات في حلب (٥٩٣هـ - ١١٩٧م). ينظر: تاج التراجم، لابن قطلوبغا، (١/ ١٠٤)، والأعلام، للزركلي، (١/ ٢١٧).

(٣) أصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٧٠، ١٧١.

(٤) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٢٠، ويراجع: القول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، تحقيق وتعليق: قسم التحقيق بدار الصحابة للتراث، ص٤٦، الطبعة الأولى: دار الصحابة للتراث – طنطا (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

أ- مذهب البغداديين:

ذهب البغداديون من المعتزلة إلى أن الله تعالى يجب عليه فعل الصلاح والأصلح في أمور الدين والدنيا معًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (البغداديون من أصحابنا أوجبوا الأصلح في الدين والدنيا على الله تعالى، وقالوا: إنه تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم بإطلاق)(١).

وإذا كان البغداديون يوجبون على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده، فقد أوجبوا عليه تعالى خلق العالم؛ لأن معرفة الصانع لا تتم إلا بالتكليف، والتكليف لا يتم إلا بأن يخلق الله الخلق؛ فلذلك وجب الابتداء بخلق العالم(٢).

وقد بالغ البغداديون في القول بوجوب الأصلح على الله تعالى إلى أن قالوا: إن العقاب للكفار والفساق أصلح لهم من العفو والتفضل بالنعيم.

يقول أبو القاسم الكعبي: (إن العبد المستحق للعقاب الذي فيه إصلاحه واستصلاح خلق سواه من العبيد، وزجر لهم عن المعصية متى عمل على غفلة وفيما يوجبه، علم بأن الصواب عقوبته، وأن ذلك هو الأصلح له ولغيره)(٣).

وقول البغداديين بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا يقوم على عدة ركائز من أهمها ما يلي:

---

(١) شرح الأصول الخمسة، لقاضي عبد الجبار، ص١٣٤، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٤٤.

(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ١١٢).

(٣) عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. راجح عبد الحميد سعيد الكردي وآخرون، ص١٤٣، الطبعة الأولى: دار الحامد للنشر والتوزيع - الأردن (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م)، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ١٠٦).

١. أنه قد ثبت عند البغداديين أنه إذا كان الباري تعالى لا يضره الإعطاء، ولا ينفعه المنع؛ لاستحالة النفع والضر عليه تعالى، وكان العبد ينتفع بهذا العطاء ويتضرر بمنعه وجب عليه تعالى فعل ذلك.

يقول القاضي عبد الجبار: (قال شيخنا أبو القاسم الكعبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند استدلاله على وجوب الأصلح: بأن الغني الموسر العالم بشدة حاجة جاره إلى شربة من ماء ولا ضرر عليه في أن يجود به، فإن العقلاء يقولون بوجوبه)(١).

٢. اعتقاد معتزلة بغداد بذاتية الحسن والقبح العقليين، وثقتهم في قدرة العقل على إدراك ما في الأشياء من الحسن والقبح والفرق بينهما، ومن ثم فلا يحسن عقلًا أن يفعل الله تعالى ما هو خلاف الأصلح للخلق.

يقول أبو القاسم الكعبي: (إن العقل يفصل بين القبيح والحسن، وفصله إن لم يكن أقوى من فصل الحس بين السواد والبياض فلا يكون دونه)(٢).

٣. اعتقاد معتزلة بغداد بأن الله تعالى لا يقدر على فعل القبيح؛ لأنه لو كان قادرًا عليه لوجب أن يوقعه وأن يختاره، وإذا كان الباري تعالى غير قادر على فعل القبيح فيجب ألا يفعل إلا ما كان أصلح لعباده(٣).

٤. اعتقاد معتزلة بغداد بنظرية الدواعي والصوارف، بمعنى: أن الفعل إذا توافرت فيه الدواعي التي تدعو إليه، وانتفت الصوارف التي تمنع من وقوعه، فلابد من أن يقع من الله تعالى على سبيل الوجوب، ومن ثم أوجبوا الصلاح

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٥٥)، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٤٤.

(٢) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، ص١١٥.

(٣) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ م١ ص١٣٥، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣١٥.

والأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (اختلف شيوخنا في الأصلح في الدنيا، وذلك أن يعلم الله تعالى أنه إن منح زيدًا ألف درهم انتفع به، وليس فيه مضرة على أحد، ولا مفسدة لأحد، وليس فيه وجه من وجوه القبح، هل يعطيه الألف أم لا؟ فذهب شيوخنا البغداديون وأبو القاسم الكعبي: إلى أنه يجب عليه إعطاء الألف في الجود ...؛ لأن له تعالى داعيًا إلى إعطاء الألف لزيد، ولا صارف له عنه، فوجب أن يعطيه ذلك)[1].

تلك هي أهم الركائز التي بنى عليها معتزلة بغداد قولهم بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا، وهذا قول فيه غلو وتطرف واجتراء، فقد حملتهم أفكارهم المجنحة إلى الحرص على نفع المكلفين حرصًا شديدًا، مهما أدى إليه ذلك من تضييق رحابة الاختيار وسعة الإرادة في جانب الألوهية، فاندفعوا في ذلك التضييق إلى الحد الذي تضيق منه الأفئدة، وأوجبوا عليه تعالى من الواجبات الأصلح في أمور الدين والدنيا، إلى الحد الذي لم يبق معه مجال للتفضل والإنعام من جهته تعالى[2].

وقد قام البغداديون بتدعيم مذهبهم في وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى بأدلة عقلية نقوم بذكرها مع مناقشة الماتريدية لها.

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٤٤، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٢٨، ٢٩).

(٢) ينظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، د. محمد عبد الفضيل القوصي، ص٩٦.

• أدلة معتزلة بغداد على مذهبهم في الصلاح والأصلح وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

الدليل الأول:

لو لم يكن فعل الصلاح والأصلح في الدين والدنيا واجبًا على الله تعالى، لوجب كونه بخيلًا، واللازم باطل فالملزوم كذلك؛ ويثبت نقيضه وهو أن فعل الصلاح والأصلح واجب على الله تعالى.

بطلان اللازم: أن الله تعالى جوَّاد كريم لا يتصف بالبخل؛ لأنه صفة نقص، والله تعالى منزه عن النقائص.

بيان الملازمة: أن في الشاهد من ملك مالًا كثيرًا، وعلم حاجة بعض الفقراء إلى قليل من هذا المال، ولم يؤثر في يساره أو إعساره، فلو لم يعطهم لاتصف حينئذٍ بالبخل[(١)].

مناقشة الماتريدية لهذا الدليل:

قام الماتريدية بنقد هذا الدليل من وجوه:

الأول: بأن منع الأصلح من الله تعالى ليس ببخل منه على خلقه؛ فإن البخل منع الواجب، وليس للعبد حق مستحق على الله تعالى.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن منع الأصلح على عباده ليس ببخل منه، فإن البخل منع الواجب، ولا يجب على الله تعالى شيء)[(٢)].

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١١/ ٦٥)، ويراجع، (١٤/ ٤٧ – ٥٢).
(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٢.

ويقول أبو البركات النسفي: (وليس منع الأصلح بخلًا؛ لأن منع ما كان منه حكمة وهو حق المانع لا حق غيره قبله لن يكون بخلًا، بل يكون عدلًا)[1].

الثاني: أن الجود إنما يتحقق بالإفضال لا بقضاء الحق المستحق، وعند المعتزلة لا إفضال فلا يتصور عندهم تحقيق الجود، بل كل ذلك قضاء حق واجب للغير عليه.

يقول أبو المعين النسفي: (الجوَّاد المتفضل من أعطى ما ليس عليه إعطاؤه، وكان له أن يعطي، وعلى مذهب المعتزلة لا يتصور أن يعطي الله تعالى ما ليس عليه إعطاؤه؛ إذ كل ما يفعل هو الأصلح لخلقه على التعيين، وفعل ذلك واجب عليه، فلم يكن الله تعالى عندهم متفضلًا، ولا جوادًا، ولا ذا فضل ولا منعمًا ولا محسنًا ...، ثم إن الله تعالى وإن كان لا يتضرر بإعطائه ما قدر عليه من الأصلح، ولا ينتفع بالمنع فهو الجواد الكريم، إلا أن الحكمة في منعه لما فيه من تحقيق ما أخبر وعلم، وجود الله تعالى لا يمنع حكمته ولا ينقصها، وكذا رأفته ورحمته)[2].

الثالث: ألزم الماتريدية معتزلة بغداد بهذا الإلزام، فقالوا: لماذا منع الله تعالى أبا جهل ما أعطى من الألطاف والمصالح للمصطفى ﷺ، ولا شك أنه لو لم يمنع لكان ذلك أصلح له، أفصار بخيلًا بذلك المنع أم لا؟ أم كان لم يصر بخيلًا لما أن الإعطاء يضره والمنع ينفعه؟ فإن قالو: صار بخيلًا كفروا، وإن قالوا: لم

---

(١) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٦، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠١٤)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٤٥، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٧، والكفاية، للصابوني، ص ١٠٨، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٥.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠١٤، ١٠١٥)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٤٦، والكفاية، للصابوني، ص ١٠٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٣.

يصر بخيلًا لما أن الإعطاء كان يضره أو أن المنع كان ينفعه؟ كفروا أيضًا؛ حيث جعلوه محلًا للحاجات ينتفع بدفعها ويتضرر بانعدام ما يدفعها، وإن قالوا: إن الله تعالى ما فضل محمدًا ﷺ على أبي جهل بشيء، بل أعطى كلًّا منهما غاية ما في مقدوره من الأصلح؛ إذ ليس له أن يعطي أحدًا شيئًا يحرم غيره منه لما فيه من البخل والميل والمحاباة في حق من أعطاه ذلك، ففي هذا تجاوز الباري تعالى لحد الحكمة، وتفضيل من يفضل على هواه؛ وبهذا يكون أبو جهل ممن أنعم الله عليهم كما أنعم على النبيين والصديقين والشهداء والصالحين؛ وهذا محال[1].

الرابع: عدم معرفة المعتزلة بحقيقة الجود، فإن الجود أن يفعل صاحب الجود بما علم أنه يصدر عمن قدم الجود إليه؛ فإن الله أعطى كل عبد ما علم أنه يختاره، وهذا هو منتهى الجود.

يقول الماتريدي: (يقال للمعتزلة حيث قالوا: إن الله لا يفعل إلا ما هو الأصلح لنا في الدين؛ لأنه جواد، فلو منع الأصلح والأخْيَر لم يكن جوادًا موصوفًا بالجود، فيقال لهم: إنكم لستم تعرفون الجود، وإنما قدَّرتم وقلتم، على ما وافق طباعكم وأنفسَكم، ولو عرفتم حقيقة الجود ما قلتم ذا ولا خطر على بالكم شيء من ذلك، وإنما على الله أن يختار لكل ما علم منه أنه يختار ويؤثر؛ لأنه لا يجوز أن يختار الولاية لمن علم منه أنه يختار عداوته، وكذلك لا يجوز أن يختار العداوة لمن علم منه أنه يختار ولايته، وليس على الله تعالى حفظ الأصلح لأحد في الدين، بل عليه حفظ ما توجبه الحكمة والربوبية)[2].

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠١٥)، والبداية، للصابوني، ص٣٦٠، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٤٨.
(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٨/ ٢٨٣، ٢٨٤).

الدليل الثاني:

قياس الغائب على الشاهد، فإن نفع الغير واجب على القادر في الشاهد متى كان خالصًا من المضرة، فإن الواحد منا يقبح منه أن يمنع غيره من الاستظلال بظل داره، أو تناول ما رماه من فضالة مأكوله، أو التقاط الحب الساقط من زرعه بعد الفراغ من حصده إلى غير ذلك، وإنما يقبح ذلك؛ لأن ذلك الانتفاع لا يضره، ومنعه لا ينفعه، فإذا كان تعالى بهذه الصفة في سائر ما يخلق من منافع الفساد، فيجب أن تكون واجبة عليه[1].

مناقشة الماتريدية لهذا الدليل:

قام الماتريدية بالرد على هذه الشبهة من وجوه:

الأول: منع التسوية بين الغائب والشاهد هنا، فإذا كان الأمر في الشاهد كما زعمتم، فلا يجوز مثله في الغائب، وبأي معنى يتم الجمع بينهما؟ فإن قالوا: إن ما ثبت في الشاهد وجب أن يثبت في الغائب من غير اعتبار المعنى، فهذا باطل؛ حيث إن من رأى عبده يزني بأمته فلم يمنعه مع القدرة على المنع كان ديوثًا سفيهًا، وفي الغائب الأمر بخلافه.

الثاني: يقال لهم: على أي حكيم يجب ما ذكرتم من بذل جميع ما في مقدوره لمن دعاه إلى طاعته، وطلب رجوعه عن معصيته؟ أعلى حكيم محتاج إلى طاعة المطيع، ورجوع العدو عن العداوة، أم على حكيم مستغنٍ عن طاعة غيره إياه، عزيز في ذاته، قوي في سلطانه، لا يضعفه كثرة الأعداء ولا يقربه كثرة الأولياء؟ فإن قالوا: بالأول فهو مسلم، ولكن لا وجه إلى تعديته إلى الغائب، وإن قالو بالثاني: فهو ممنوع[2].

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٧٧).

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠١١، ١٠١٢)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٩، وشرح العلامة الخيالي على النونية للمولى خضر بن جلال الدين في =

الثالث: الحكيم تعالى إذا أمر أحدًا بفعل، فإنه يمكنه من أداء المأمور به بصحة الآلة فقط حتى لا يتعذر عليه تحصيل الفعل، وحتى يثاب إن فعل ويعاقب إن ترك دون أن يجب عليه تعالى شيء[1].

إن أدلة البغداديين من المعتزلة تحاول إثبات وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا، وقد استنكر الماتريدية هذا القول، وأوردوا على البغداديين جملة من الإلزامات العقلية لنقد هذا القول، لكن قبل أن نذكر هذه الإلزامات نبين مذهب الماتريدية في الصلاح والأصلح، ثم نذكر الإلزامات التي أوردوها على مذهب البغداديين من المعتزلة، ونرجئ الحديث عن مذهب معتزلة البصرة إلى ما بعد ذلك؛ نظرًا لأنهم عدلوا مذهب البغداديين بالنقد والتقويم حتى أصبح مذهبهم في الصلاح والأصلح مقبولًا.

خامسًا: مذهب الماتريدية وأدلتهم على نفي الصلاح والأصلح.

يرى الماتريدية: عدم وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، وإنما هو جائز في حقه تعالى، فهو فضل إذا فعله، وعدل منه سبحانه إن لم يفعله.

يقول العقيلي: (إن أصلح العبد ومصلحته غير واجب على الله تعالى)[2].

ويقول نور الدين الصابوني: (لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح، ولا رعاية الصلاح في حق العباد، بل له أن يفعل بعبيده ما يشاء سواء كان لهم فيه مصلحة أو لم يكن)[3].

=علم الكلام، لشمس الدين الخيالي، دراسة وتحقيق: عبد النصير ناتور أحمد المليباري الهندي، ص٢٤٤، الطبعة الأولى: مكتبة وهبة - القاهرة (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

(١) الكفاية، للصابوني، ص ١١٥.

(٢) الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١٤٦.

(٣) الكفاية، للصابوني، ص ١٠٤، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٨٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٥، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٠.

وأما الإلزامات العقلية التي ألزم بها الماتريدية معتزلة بغداد، فمنها ما يلي :

١. لو وجب الصلاح والأصلح على الله تعالى، لأدى ذلك إلى تناهي قدرة الباري تعالى، وإلى وصفه بالعجز.

يقول أبو بكر الكلاباذي[١]: (والقول بالأصلح يوجب نهاية القدرة، وتنفيذ ما في الخزائن، وتعجيز الله تعالى عَن ذَلِك؛ لأنه إذا فعل بهم غاية الصلاح، فليس وراء الغاية شيء، فلو أراد أن يزيدهم على ذَلِك الصّلاح صلاحًا آخر لم يقدر عليه، وَلم يجد بعد الذي أعطاهم ما يعطيهم مما يصلح لَهُم - تَعَالَى الله عَن ذَلِك علوا كَبِيرًا -)[٢].

٢. لو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، لما أبقى صبيان الكفرة حتى بلغوا وماتوا على الكفر.

يقول أبو البركات النسفي: (إن الله تعالى فعل بالكافر ما لا صلاح فيه، بل له فيه مفسدة؛ حيث أبقاه إلى وقت بلوغه، وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن، بل يكفر ولا شك أن إماتته في صغره وعدم تمييزه أصلح له، إذ علم أنه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله)[٣].

---

(١) الكلاباذي: هو أبو بكر بن أبي إسحاق محمد بن يعقوب البخاري الكلاباذي الحنفي، الملقب بتاج الإسلام، من مؤلفاته: الأربعين في الحديث، الأشفاع والأوتار، بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، التعرف لمذهب التصوف، توفي في بخارى (٣٨٠هـ). ينظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة، (١/ ٤١٩)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٨/ ٢١٣).

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي، تحقيق: نجاح عوض صيام، ص٤٩، طبعة: دار المقطم للنشر والتوزيع - القاهرة (٢٠١٦م)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٤٣، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٥.

(٣) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٣، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٢، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٠٩)، والتمهيد لقواعد=

٣. لو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، لكان الأصلح للمرتد الذي ترك التوحيد عدم إبقائه حيًّا إلى أن يرتد.

يقول نور الدين الصابوني: (لا شك أن إماتة الصغير قبل الارتداد كان أصلح له من إبقائه إلى وقت الارتداد، ومع ذلك لم يمته، فقد ترك ما هو الأصلح)(١).

٤. لو وجب فعل الصلاح الأصلح على الله تعالى للزم منه نفي المشيئة والاختيار في فعله تعالى، ولصار مجبورًا على أن يفعل ما هو الأصلح لعباده.

يقول أبو المعين النسفي: (حاصل هذه المسألة عندهم: أن الله تعالى لا مشيئة له في فعله ولا اختياره، بل هو مجبور على أن يفعل ما هو أصلح لعباده، وليس له أن يفعل سوى ما فعل، وليس بمحسن ولا متفضل ولا مفضل ولا جواد؛ لأنه لم يفعل فعلًا إلا قضى به حقًّا مستحقًا عليه على وجه يصير بمنعه ظالِمًا، ومن هذا وصف فعله لا يوصف بالإفضال والإحسان)(٢).

٥. لو كان الصلاح والأصلح واجبًا على الله تعالى، للزم منه مصادمة البداهة، وإنكار الضروريات.

يقول الكمال بن الهمام: (كون الخلود في النيران أصلح لمن فعل به ذلك من مشاهدة جمال رب العالمين في أعلى الجنان...إنكار للضروريات)(٣).

=التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٦، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٥، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٢.

(١) الكفاية، للصابوني: ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٩٧)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٦، ١١٧، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١٤٧، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٣.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٢٦)، ويراجع: إشارات المرام، للبياضي، ص٢٢٦.

(٣) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٨٩، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ١٠٩.

٦. لو كان فعل الصلاح والأصلح واجبًا على الله تعالى، لكان إبقاء سيدنا محمد ﷺ لمحة من البصر بعد الساعة التي مات فيها يكفر بالله تعالى ويعصيه، وكان قبض روحه في تلك الساعة أصلح له، ولكان إبقاء إبليس والأشرار مصلحة للخلق وموتهم شرًّا.

يقول نور الدين الصابوني: (حاصل مذهبهم أن موت جميع الأبرار والأخيار وموت نبينا محمد ﷺ، وسائر الأنبياء أصلح لهم في تلك الحالة، وحياة إبليس والشياطين والأشرار والكفار أصلح لهم في هذه الحالة، وفساد هذا مما لا يخفى على ذي لب وعقل)(١).

٧. لو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، لما أعطى الكافر القدرة على الكفر؛ لأن ذلك أصلح له.

يقول أبو المعين النسفي: (أليس أن الله تعالى أعطى الكافر قدرة الكفر؟ فلابد من بلى، قيل: فأي الأمرين أصلح، ألا يعطي له القدرة إذا علم أنه يكفر، أو أن يعطي القدرة؟ فإن قال: الأصلح ألا يعطي له القدرة، قلنا: فإذا أعطى فقد ترك الأصلح)(٢).

٨. لو كان فعل الصلاح والأصلح واجبًا على الله تعالى، لما كان لله تعالى منة على خلقه.

يقول أبو الثناء اللامشي: (وفيه - أي: الأصلح - إبطال اسم المنان، وإبطال منن الله تعالى على عباده؛ إذ لا منة في آداء ما هو واجب عليه)(٣).

---

(١) الكفاية، للصابوني، ص١٠٨، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠١١)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٥.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٠٩).

(٣) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٨، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٤٢، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١١.

٩. لو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى لما كان لله تعالى زيادة فضل ونعمة على سيدنا محمد ﷺ، وسائر الأنبياء فوق نعمته على أبي جهل وفرعون.

يقول الخبازي: (وكذا على زعمهم ليس لله تعالى على النبي المصطفى ﷺ نعمة ومنة ليست تلك على أبي جهل لعنه الله؛ إذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الأصلح، وهذا كله ضلال)(١).

١٠. لو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بفقره، وفي الآخرة بكفره.

يقول الريحاوي: (نرد على معتزلة بغداد القائلين بوجوب الأصلح عليه تعالى...؛ إذ لو كان كما زعموا لما خلق الكافر الفقير في الدنيا المعذب في الآخرة)(٢).

١١. لو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى للزم تسفيه الباري تعالى في طلب شكر المنعم.

يقول أبو المعين النسفي: (وكذا فيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أسدى إليهم؛ إذ هو مستحق على الإفضال دون قضاء الحق)(٣).

فهذه الإلزامات ألزم بها الماتريدية معتزلة بغداد في قولهم: بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، وقد جمعها الصغناقي، وتحدث عنها في موضع واحد،

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٥، ويراجع: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص١٤٨، والكفاية، للصابوني، ص١٠٥، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١١.

(٢) نخبة اللآلي لشرح بدء الأمالي، لمحمد بن سليمان الريحاوي، ص٤٧، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٥.

(٣) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٤٣، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٥، والسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٢.

فيذكر ثمانية إلزامات يُلزم بها المعتزلة، وكلها منتفية، ومن ثم يلزم انتفاء وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.

يقول الصغناقي: (الأصل في هذه الأبحاث أن يأخذ طرف الخصم، ويدعي أنه يلزم على هذه الدعوى هذه المحالات، والمحالات منتفية فيلزم انتفاء دعوى الخصم، أما **الأول**: فإنه يلزم إبطال منة الله على عباده؛ حيث قال: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ﴾[الحجرات: ١٧]؛ لأنه أدى الواجب ولا منة في آداء الواجب، **والثاني**: أنه يلزم إبطال فضل الله على عباده لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[البقرة: ١٠٥]؛ لأنه أدى حقًّا مستحقًا، فلا يكون فضلًا، **والثالث**: يلزم أن يكون الله متصلفًا؛ حيث وصف ذاته بالمنة والفضل، ولم يكن منة ولا فضل، **والرابع**: يلزم أن يكون لله في حق محمد ﷺ نعمة ليست على أبي جهل؛ لأنه أدى إلى كل واحد منهما حقه، بل هما متساويان في إنعام الله، **والخامس**: يلزم أن يكون الله في طلب الشكر منا سفيهًا مخطئًا؛ لأن الشكر إنما يجب على النعمة لا على المستحق، **والسادس**: يلزم أن إماتة الرسل والأنبياء أصلح لهم وللمؤمنين، أما لهم فإنهم لو أبقاهم الله طرفة عين لكفروا على زعمهم؛ إذ لو لم يكفروا لكان أصلح بقاؤهم لزيادة طاعتهم، وأما للمؤمنين فظاهر، **والسابع**: يلزم أن يكون إبليس وجنوده أصلح لهم وللمؤمنين، **والثامن**: يلزم القول بتناهي مقدور الله في حق كل عبد؛ إذ لم يبق في مقدوره شيء كان أنفع له، وهذه المحالات الثمانية من لوازم كون الأصلح واجبًا، وأنها منتفية بالإجماع فيلزم انتفاء الأول)[1].

والمتأمل في هذا النص يلمح أن الصغناقي قد تأثر بمن سبقه من متقدمي

---

(١) التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١١، ١١٢، ويراجع: شرح الخيالي على النونية لخضر بك، لشمس الدين الخيالي، ص٢٤٤.

الماتريدية: كالبزدوي، وأبي المعين النسفي، والصابوني، وأبي البركات النسفي، وإن كان أبو المعين النسفي أثره واضحًا على الصغناقي لا سيما أنه يشرح كتابه: التمهيد لقواعد التوحيد، إلا أن مما يحسب للصغناقي إجمال هذه الإلزامات، وسوقها في أسلوب مختصر وفي موضع واحد.

والحق أن الماتريدي كان أول من نفى وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى؛ حيث يرى أن وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى يؤدي إلى عدة محالات، ولكن الماتريدية تلقفوها من بعده بالتفصيل والشرح، ومن هذه المحالات ما يلي:

١- أنه تعالى ليس متفضلًا على خلقه.
٢- إبطال كون الباري تعالى مختارًا في فعله.
٣- جواز النفع والضر عليه تعالى.
٤- احتياج الباري تعالى إلى أن يحمد ويثنى عليه لفعله الأصلح.
٥- استحقاق الباري تعالى الذم والنقص بترك الأصلح.

يقول الماتريدي: (وَجُمْلَة هَذَا الْفَصْل أنه على قَوْلهم - بوجوب الصلاح والأصلح -؛ إِذ لم يكن لَهُ غير الَّذِي فعل لم يكن شَيْء من فعله مفضلًا؛ إِذْ هُوَ أبقى بكل فعله صفة الجور، ولا كان لما يفعله مختارًا له؛ إذ لو كان منه غير ذلك كَانَ مفسدًا، وَكَان عَن جعل الإصلاح فِي غَيره عَاجِزًا، وذلك هو النهاية من صفة الذم، وَلو كان لَا يجوز لَهُ غير الذي فعل لَكان بفعله منتفعًا، ويصير هو إليه محتاجًا ليحمد بِهِ ويثنى عليه؛ إِذ من لَا يستحق حمدًا ولا مدحًا إِلَّا بِغَيْرِهِ فهو إليه محتاج فِي أَن يحِق له الثناء وبِهِ منتفع؛ إِذْ من قولهم: إِن فعله غَيره وَلم يكن له

تركه، ولا غير الذي فعله؛ إذ غَيره يحط رتبته ويسفهه، فثبت بما فعل النفع وهو غيره عندهم، وهذه صفة الحاجة في عرف العقول)[1].

وصفوة القول: إن الماتريدية قد عارضوا قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، وقد بذلوا جهدًا كبيرًا في إلزامهم، واستنكار قولهم إيمانًا منهم بأن هذا القول فيه سلب لإرادة الباري تعالى واختياره، وإلحاق النقائص به من القهر والعجز والسفه وغير ذلك؛ ولذا حكم أبو إسحاق الصفار بكفر من يوجب شيئًا على الله تعالى؛ لأن الوجوب على الله يؤدي إلى القهر، وهذا لا يجوز في حقه تعالى، وحكم أبو المعين النسفي بأنهم خصماء الله يوم القيامة[2].

يقول أبو إسحاق الصفار: (قال قوم من المعتزلة: إنه يجب على الله أن يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم، وقال بعضهم: إنه يجب على الله أن يفعل ما هو الصلاح لهم، وله أن يترك ما هو الأصلح لهم، وهؤلاء القوم أكفر بعضهم بعضًا، وكلهم كفارًا لما أوجبوا على الله شيئًا؛ لأن الموجَب عليه مقهور الموجِب، ومن جوز القهر على الله فهو كافر)[3].

أدلة الماتريدية على مذهبهم.

إذا كنا قد ذكرنا جملة من الإلزامات العقلية للماتريدية، فهي تعبر عندهم عن الأدلة العقلية، ويبقى أن نسوق دليلين آخرين لهما هما: دليل الوجود والإجماع، ثم بعد ذلك نذكر الأدلة السمعية.

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٧٥.
(٢) ينظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٣١).
(٣) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٢١.

فأما دليل الوجود: ففحواه: أن الوجود فيه من الكفر والمعاصي، والتي خلقها الله تعالى، ولا صلاح فيها للعبد ولا مصلحة، بل فيها من الضرر الذي يلحق به، وهو العقاب الذي يترتب عليها، فأي مصلحة هنا للعبد؟

يقول أبو المعين النسفي: (وأما الوجود فإن الكفر والمعاصي قد وجدت، وإنا أثبتنا بالدلائل السمعية والعقلية التي لا مدفع لها، ولا اعتراض عليها، ولا ريب فيها لمن أنصف من نفسه، ولم يكابر عقله أن أفعال العباد مخلوقة لله، وفيها الكفر والمعاصي، وهم يتضررون بها ولا ينتفعون، فلم يكن إيجادها مصلحة لهم فضلًا عن الأصلح)[1].

وأما عن دليل الإجماع: فالماتريدية استدلوا بإجماع المسلمين، وأهل الأديان السماوية على جواز طلب المعونة على الطاعات والعصمة عن السيئات، وهو سبحانه يجوز له أن يعطيهم، ويجوز له ألا يعطيهم، فلم يكن شيئًا واجبًا عليه، وهذا مما يبطل القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.

يقول أبو البركات النسفي: (وبالإجماع فإن المسلمين وأهل الأديان السماوية كلهم يطلبون المعونة على الطاعات والعصمة عن السيئات، وكشف ما بهم من البليات، وقد نطق النص بذلك، ثم الحال لا يخلو إما إن كان ما سألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أو لم يؤتهم، فإن كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم؛ إذ السؤال لما كان عند العقلاء لما لم يكن موجودًا فيسأل كان الاشتغال بالسؤال إلحاقًا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم، وجلَّ تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة الأنبياء والأولياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران لنعمة، وإن لم يؤتهم فلا يخلو: إما أن يجوز له أن لا يؤتهم، أو لا يجوز ، فإن كان لا يجوز له أن لا

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٩٢، ٩٩٣).

يؤتهم، بل يجب عليه على وجه كان بمنعه ظالِمًا، فكأن السؤال في الحقيقة كأنهم قالو: اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك، ولا تجر علينا، ومن ظن أن الأنبياء والأولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء، فقد كفر من ساعته، وإن كان يجوز له أن لا يؤتهم ذلك، فقد بطل مذهبهم)[١].

وأما عن الأدلة السمعية التي استدل بها الماتريدية على بطلان القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى فهي أكثر من أن تحصى نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ﴾ [الرعد: ١١].

وجه الدلالة كما عبر عنها الماتريدي: (أن الآية ترد على المعتزلة قولهم: لأنهم يقولون: إنه لا يريد إلا ما هو الأصلح لهم في الدين، وقد أخبر أنه إذا أراد بهم سوءًا فلا مرد له، دل هذا أنه قد يريد بهم السوء إذا غيروا هم ما أنعم الله عليهم أراد أن يغير عليهم)[٢].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿مَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥۚ﴾[الأعراف: ١٨٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[الإنسان: ٣٠].

---

(١) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٤، ٣٤٥، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٩٩، ١٠٠٠)، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١٤٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٧.

(٢) التوحيد، للماتريدي، (٧/ ٣٩٩)، ويراجع: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود، (٥/ ٩).

يقول أبو اليسر البزدوي: (أخبر أنه يضل عباده وفي هذا إضرار بهم، فدلتنا هذه الآية على أن الله تعالى قد يفعل بعباده ما ليس فيه صلاح لهم)[1].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾[آل عمران: ٨].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد وصف نفسه بأنه الوهاب، والوهاب هو الذي يعطي ما ليس بواجبٍ عليه، فلو وجب الصلاح والأصلح على الله تعالى لما كان هناك معنى لوصف الباري تعالى بالوهاب.

يقول الماتريدي: (فهو على قول المعتزلة ليس بوهاب؛ لأن الوهاب هو المفضِل الذي يهب ويبذل ما ليس عليه فعله، وهو على قولهم: عليه أن يعطي الخلق كل ما هو أصلح لهم في الدين، فالآية تكذبهم وترد عليهم قولهم الوَحْش في الله - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا -)[2].

الدليل الرابع:

قال تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[التوبة: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾

[آل عمران: ١٧٨].

يقول أبو الثناء اللامشي: (إعطاء الأموال والأولاد ليعذبهم بها ليس بصلاح لهم ....، والإثم الذي هو سبب العقاب ليس بصلاح لهم، والدليل عليه: أن الله

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣١، ويراجع: البداية، للصابوني، ص٣٦١، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (٣/ ٦٤٩).
(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٢٥٠).

تعالى مَنع الأصلح لعباده في غير موضع، ولو كان الأصلح واجبًا عليه لما منع، والدليل على أنه منع قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [النحل: ٩])[١].

الدليل الخامس:

عنْ جَابِرٍ قَالَ: {**أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِذَاتِ الرِّقَاعِ، قَالَ: كُنَّا إِذَا أَتَيْنَا عَلَى شَجَرَةٍ ظَلِيلَةٍ تَرَكْنَاهَا لِرَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَ: فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَسَيْفُ رَسُولِ اللهِ ﷺ مُعَلَّقٌ بِشَجَرَةٍ، فَأَخَذَ سَيْفَ نَبِيِّ اللهِ ﷺ، فَاخْتَرَطَهُ، فَقَالَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ: أَتَخَافُنِي؟ قَالَ: (لا)، قَالَ: فَمَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي؟ قَالَ: «اللهُ يَمْنَعُنِي مِنْكَ»، قَالَ: فَتَهَدَّدَهُ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَأَغْمَدَ السَّيْفَ، وَعَلَّقَهُ... الحديث**}[٢].

وجه الدلالة: أن الحديث يبطل قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، فيقال لهم: هل منع الرجل الذي ورد في الحديث، والذي أراد قتل النبي أصلح له أم إطلاقه؟ فإن قالوا: إطلاقه، فقد أقروا بأن الله تعالى قد يفعل بعبده ما كان غيره أصلح له، وإن قالوا: بأن المنع أصلح له، فكل عاصٍ لم يمنع لم يكن الله تعالى فعل به الأصلح، فيبطل قولهم.

يقول الماتريدي: (ثم يُقَال المروي عَن الذي روى أنه سل سَيفه على رَسُول الله، فَمَنعه الله بقَبض يَده أكان ذلك المنع أصلح له في الدين وأخْيَر له أو الإطلاق؟ فَإِن قَالَ: الْإِطْلَاق، فقد أقرّ بِأَن الله قد يفعل بعباده ما كان غيره أصلح

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١١٥، ١١٦، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٤.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، كتاب بدء الوحي، باب غزوة ذات الرقاع، (٥/ ١١٤/ ح:٤١٣٥)، ورواه مسلم في «صحيحه»، كتاب الفضائل، باب توكله على الله وعصمة الله تعالى له من الناس، (٤/ ١٧٨٦/ ح:٨٤٣).

لهم في الدين، وإن قال: المنع، فقد أقر أن المنع قد يكون أصلح، فكل عاص لم يمنع عنه لم يفعل به الأصلح، ولا قوة إلا بالله)(١).

الدليل السادس:

قول النبي ﷺ: {**وَلَوْ أَرَادَ اللهُ تَعَالَى بِالنَّمْلَةِ صَلَاحًا مَا أَنْبَتَ لَهَا جَنَاحًا**}(٢).

استدل الماتريدية بهذا الحديث على بطلان القول بالأصلح؛ حيث إن الجناح للنملة يجعلها تطير على ضعف مما يؤدي إلى هلاكها، فليس خلق الجناح فيها هو الأصلح، فدل ذلك على أن الله تعالى يفعل ما يشاء، ولا يسأل عما يفعل.

يقول أبو بكر الكلاباذي: (قَوْلُهُ ﷺ «لَوْ أَرَادَ اللهُ تَعَالَى بِالنَّمْلَةِ صَلَاحًا مَا أَنْبَتَ لَهَا جَنَاحًا»، النَّمْلُ مَسَاكِنُهَا تَحْتَ الْأَرْضِ، وَاحْتِرَازُهَا عَنِ الْآفَاتِ، وَفِي لُزُومِ مَسْكَنِهَا، فَإِذَا ظَهَرَتْ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ تَعَرَّضَتْ لِلْآفَاتِ، قَالَ اللهُ ﷻ: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ﴾[النمل:١٨]، فَإِذَا نَبَتَ لَهَا جَنَاحٌ نَهَضَتْ لِلطَّيَرَانِ عَلَى ضَعْفٍ، فَسَقَطَتْ فِي مَاءٍ، فَغَرِقَتْ، أَوْ فِي نَارٍ وَاحْتَرَقَتْ، أَوْ فِي فَمِ طَائِرٍ فَابْتَلَعَهَا، أَوْ بَعُدَتْ عَنْ مَسَاكِنِهَا، فَلَمْ يُهْتَدَ إِلَيْهَا، وَفِي هَذَا فَسَادُهَا وَهَلَاكُهَا ....،وهذا دَلِيلٌ عَلَى بُطْلَانِ الْقَوْلِ بِالْأَصْلَحِ، وَأَنَّ اللهَ تَعَالَى يَفْعَلُ بِمَنْ شَاءَ مَا شَاءَ مِنْ صَلَاحٍ، أَوْ غَيْرِهِ، وَلَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ، وَهُمْ يَسْأَلُونَ)(٣).

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص١٩٧.

(٢) بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، لأبي بكر الكلاباذي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي، ص١٥٩، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٣) بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، لأبي بكر الكلاباذي، ص ١٥٩، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٣.

والحق: أنني لم أعثر على هذا الحديث في كتب متون الحديث، إلا ما جاء به أبو بكر الكلاباذي؛ حيث يذكر أن هذا الحديث روي عن علي بن أبي طالب، وأورده أبو البركات النسفي في الاعتماد، وذكر أبو البركات النسفي أن الحديث صحيح بإسناد متصل إلى سيدنا علي رضي الله عنه[(١)].

والمتأمل فيما ذُكر من أدلة للماتريدية يجد أن الأدلة تنوعت في الرد على المعتزلة، فهم يردون بالإلزامات العقلية، وبدليل الوجود، وبالإجماع، وبالقرآن، وبالسنة، وهذه الأدلة ليست تقريرًا لمذهب الماتريدية فحسب، وإنما هي نقد لمذهب المعتزلة في قولهم: بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.

وبعد أن ذكرنا مذهب معتزلة بغداد في الصلاح والأصلح، ونقد الماتريدية له، نذكر مذهب معتزلة البصرة في الصلاح والأصلح وموقف الماتريدية منه، وهل نقد الماتريدية يتوجه إليه أم هو قاصر على مذهب معتزلة بغداد؟

مذهب معتزلة البصرة في الصلاح والأصلح وموقف الماتريدية منه.

سلك معتزلة البصرة مسلكًا عدّلوا به موقف أسلافهم من البغداديين؛ حيث ضيقوا مجال الوجوب على الله تعالى، فذهبوا إلى أن الله تعالى يجب عليه فعل الصلاح والأصلح في الدين فقط، بخلاف البغداديين الذين أوجبوا على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح في الدين والدنيا.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الأصلح في غير باب الدين لا يجب عليه تعالى، فليس يصح القول بوجوب ذلك، ولا القول بأنه سبحانه مستحق الذم والنقص)[(٢)].

---

(١) ينظر: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٣.
(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١١/ ٤٨).

ويقول: (إن الصلاح والأصلح إذا لم يتعلق بالدين غير واجب)[١].

ويرجع السبب في قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح في الدين إلى نظرية الوجوه والاعتبارات التي قالوا بها من قبل في الحسن والقبح[٢]، فالفعل لا يكون واجبًا إلا لوجه معقول يوجبه، ولقد جدَّ المعتزلة في البحث عن الوجه الذي يمكن أن يقال به إن هذا الفعل واجب على الله تعالى، فقدموا التكليف الذي يتفضل الله به على عباده أولًا، ثم يُلزِم ذاته سبحانه بفعل ما هو الأصلح للمكلف مما يتصل بالتكليف، فكل ما يلزم التكليف هو واجب على الله تعالى عند معتزلة البصرة.

يقول القاضي عبد الجبار: (أما الواجب فلن يثبت في فعله أصلًا ابتداء، وإنما يكون عند سبب يفعله، وليس إلا التكليف الذي به يلتزم الإقدار واللطف والإثابة والتعويض...، فكأنه وإن تفضل بابتداء التكليف، يصير من بعد مما تجب عليه أفعال يكون سبب وجوبها ما كان منه تفضلًا)[٣].

ويقول: (الأصلح في الدين إنما نريد به فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف من الواجبات العقلية، ولا نرجع بذلك إلى جنس مخصوص، وقد ثبت أنه لا يمتنع أن يحصل هذا الحكم لقليل الفعل دون كثيره، أو لكثيره دون قليله، وللواحد دون غيره، ولهما لمجموعهما، فإذا صح ذلك لم يحصل لما لم يفعل تعالى صفة ما فعل، فكيف يجب أن يفعل تعالى ما لا نهاية له؟ لأن

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ١١٥).

(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٦/ ٧٠ – ٧٣)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٠٩، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٩.

(٣) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٣.

الواقع منه إذا صح أنه يفعل عنده ما كلف، فالزائد عليه ليس بلطف، وليس كذلك ما قالوه)[1].

ويكأن معتزلة البصرة يثبتون الفرق بين مذهبهم، ومذهب البغداديين، بأن الاقتصار على وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين فقط، لا يؤدي إلى ما أدى إليه قول البغداديين من وجوب ما لا نهاية له من الواجبات على الله تعالى.

يقول **أبو علي الجبائي**: (لو وجب عليه تعالى الصلاح والأصلح، وهو تعالى يقدر من ذلك على ما لا يتناهى، لوجب عليه ما لا نهاية له، وذلك يقتضي وجوب ما لا يصح مما وجب عليه أن يفعله)[2].

وإذا كان البغداديون يوجبون على الله تعالى خلق العالم، وتكليف العباد، فإن البصريين يرون أن ذلك لا يجب عليه تعالى، بل هو تفضل منه على المكلفين، وإذا تفضل ﷻ على المكلفين بالتكليف وجب عليه أنه يكلفهم بما هو أصلح لهم.

يقول **القاضي عبد الجبار**: (إنا قد بينا أن إطلاقنا هذه العبارة يفيد ضد ما زعموه - أي: البغداديين -؛ ولأنا أردنا أنه تعالى يجب عليه إذا كلف، فعل ما لا شيء أصلح في اختيار ما كلف منه، فلما كان ما هذا حاله يوصف بأنه الأصلح له في فعل ما كلف من حيث لا مزِيَّة عليه لغيره البتة، ومن حيث له المزِية على غيره، فأطلقنا هذه اللفظة عليه كما يطلق المسلمون القول: بأنه لا صدق أصدق من كلامه، ولا خبر أصدق من أخباره لهذه الفائدة، لا لأن التفاضل في

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٦١).
(٢) المرجع السابق، (١٤/ ٥٦).

الصدق يصح، وذلك أيضًا مثل: إطلاقهم في الله تعالى أنه الأعظم والأكبر، فكذلك القول فيما قدمناه)[1].

إن معتزلة البصرة أرادوا أن يقيدوا ما أطلقه البغداديون من وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين والدنيا، فرأوا أن الله تعالى يجب عليه الصلاح والأصلح في الدين فقط بناء على نظرية الوجوه والاعتبارات، والتي من خلالها حددوا ما يجب وما لا يجب عليه تعالى، كما استطاعوا أن يضعوا حدًّا فاصلًا بين منطقة التفضل ومنطقة الوجوب في أفعاله تعالى، فلا يجب الفعل ابتداءً، كما قال البغداديون، وإنما يجب بعد التفضل بالتكليف.

ولكن إذا كان هذا هو رأي معتزلة البصرة في الصلاح والأصلح، فهل هذا الرأي يؤدي إلى إلحاق النقص بذات الباري تعالى؟

إن معتزلة البصرة يرون أن قولهم: بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين لا يقتضي نقصًا في ذات الباري تعالى؛ وذلك لعدة أمور: -

الأول: أن الواجب قد يجب من غير إيجاب موجب عليه سبحانه، بل بإيجابه تعالى لوجوه يجب لأجلها لا لعلة توجب ذلك عليه، وذلك لا يستلزم النقص في ذات الباري تعالى.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن قيل: إن الواجب يتعلق بإيجاب موجب، وذلك لا يصح فيه تعالى؟ قيل له: إنه قد يجب من غير موجب له، وإنما نريد بقولنا في الواجبات المتعلقة بالمكلف إنها واجبة بإيجابه تعالى، أنه فعل للعلم بوجوبها، أو التمكين من معرفة ذلك، ولو صح في أحدنا أن يعرف وجوب

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٢١٢)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥١٢.

الواجب من غير تعريف لم يمتنع إطلاق ذلك فيه مع المنع من إطلاق القول بأن موجبًا أوجبه، إن الواجب لا يكون واجبًا لعلة، وإنما يجب لوجوه يختص بها، وإن ذلك يصح في فعل كل فاعل، وإن الإيجاب منفصل عن كون الواجب واجبًا، فلا يمنع من أحد الأمرين؛ لأجل المنع من الآخر)[1].

الثاني: أن وجوب الواجبات عليه لا يصل إلى حد الإلجاء، ولا ينبئ عن لحوق المشقة بالفعل، فلا يستحيل وصف الباري تعالى به.

يقول القاضي عبد الجبار: (وليس يوجب قولنا: إن الشيء واجب على زيد إبانا نقص، فننفي ذلك عن القديم تعالى، ولا يقتضي معنى الإلجاء، فيزال عن القديم سبحانه، ولا ينبئ عن لحوق المشقة بالفعل، فيحال إجراؤه على القديم تعالى، فما الذي يمنع من أن يوصف بعض مقدوراته بأنه واجب ولازم إذا حصل منه تعالى ما يقتضي وجوب ذلك عليه؟ وإنما المستنكر أن يجب الشيء عليه من قبل غيره، فأما إذا التزمه بفعل التكليف أو الآلام، فلا وجه يمنع منه لا من حيث المعنى، ولا من حيث العبارة، فكيف يصح أن يقال: إطلاق هذا الوصف عليه يوهم فيجب أن ينفى عنه؟)[2].

الثالث: أن الله تعالى عندما تفضل بالتكليف الذي هو سبب الصلاح والأصلح في أمور الدين، صار كأنه متفضل بالصلاح والأصلح.

يقول القاضي عبد الجبار: (قد كان يجوز منه تعالى ألا يفعله - الصلاح والأصلح في أمور الدين - بألا يفعل ما يجري مجرى السبب له، فيعد تفضلًا من هذا الوجه؛ لأنه تعالى قصد بالتكليف والتعويض الثواب، فإذا كان متفضلًا به

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ١٤).
(٢) المرجع السابق، (١١/ ٤٢٨، ٤٢٩).

- أي: التكليف - صار كأنه متفضل بالثواب - والأصلح في الدين -، وليس يصح للقوم - أي: البغدادية - هذه الطريقة؛ لأنهم لا يقولون في الأصلح إنه تفضل، ولا إنه متعلق في وجوبه بسبب تقدم هو متفضل به)[1].

فمعتزلة البصرة يرون: أن وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين لا يوهم نقصًا؛ لأن الله تعالى هو الذي أوجبه على نفسه، عندما تفضل على خلقه بالتكليف، كما أن هذا الوجوب لا يستلزم القهر أو الإلجاء، ولا المشقة بالنسبة لله تعالى؛ لأن الباري تعالى منزه عن النقائص.

ولم يكتف معتزلة البصرة بتقرير مذهبهم، بل قاموا بنقد معتزلة بغداد، وأقاموا عليهم جملة من الإلزامات العقلية نذكر منها ما يلي:

١. لو وجب على الله تعالى الصلاح والأصلح في الدين والدنيا – على ما قالت البغدادية – للزم ألا يكون لما خلقه الله تعالى أول؛ لأنه لا حال خلق فيها الأصلح إلا وقد كان يجوز أن يقدم قبله ما هذا صفته، فإذا كان واجبًا فيجب أن يقدم ذلك، وهذا يوجب ألا يكون لما خلقه أول[2].

٢. لو وجب الصلاح والأصلح على الله تعالى –كما قالت البغدادية – لوجب عليه تعالى أن يعفو عمن يستحق العقاب ويغفر له، وأن يتفضل عليه بالنعيم؛ لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم، وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفار والفساق ولا يغفر لهم، وذلك يبين فساد مذهب البغداديين[3].

٣. أن الأصلح لو وجب على الله تعالى على ما قالت البغدادية لوجب علينا، ولو وجب علينا، لوجب فيمن تركه وأخل به أن يستحق الذم والعقاب، وألا

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٦٧، ٦٨).
(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٥٦).
(٣) ينظر: المرجع السابق، (١٤/ ١٠٦).

يمتنع أن يعظم ذلك، فيصير فاسقًا محبطًا بذلك ثواب طاعاته، وقد وافق البغداديون على بطلان ذلك؛ لأن تارك الواجب عندهم لا يستحق العقاب، بل يوصف بأنه بخيل مقصر[1].

وقد عدد البصريون جملة من الإلزامات التي أبطلوا بها مذهب البغداديين من أراد الرجوع إليها، فليطالع ما كتبه البصريون في مؤلفاتهم لنقد مذهب البغداديين[2]، نقتصر على ما ذكرناه خشية أن يطول البحث؛ حيث إننا مقيدون بجهود الماتريدية في الرد على المعتزلة، لا إثبات النقد الذاتي عند المعتزلة، ولا إثبات التطور في المذهب، فكلاهما يحتاج إلى بحث آخر.

وبعد عرض مذهب البصريين يمكننا أن نسأل هل انتقد الماتريدية مذهب معتزلة البصرة كما انتقدوا مذهب معتزلة بغداد؟، بمعنى: هل النقد والإلزامات التي أوردها الماتريدية على القائلين بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى تتوجه إلى البصريين أم هي قاصرة على البغداديين؟

والحق أن نقد الماتريدية ينصرف إلى مذهب البغدادية من المعتزلة، وذلك لأسباب منها:

١. أن البصريين قد كشفوا عن مرادهم من وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى في الدين، ونفي النقائص التي تلزم على الوجوب، الذي انتهى عندهم بالتفضل، فالأمر عندهم يؤول إلى أنه تعالى قد اختار ما أدى إلى هذا الوجوب على حد تعبير الكلنبوي[3].

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ١٠٣).
(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: (١٤/ ٣٤٤-٣٤٩)، حيث خصص القاضي عبد الجبار هذا المجلد لمناقشة كلام البغداديين وإلزامهم، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي.
(٣) حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي:=

٢. أن أحد الماتريدية قد صرح بوجود الفرق بين مذهب البغداديين ومذهب البصريين.

يقول الكمال بن الهمام: (قال إمام الحرمين بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين، فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، وليس هذا مذهبًا لهم، فالذي ينتحله البصريون: أنه تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء، ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف)[١].

فهذا إنصاف من الكمال بن الهمام؛ حيث ارتضى ما ذكره إمام الحرمين عن معتزلة البصرة، وأنهم قالوا: إن الله تعالى تفضل بابتداء الخلق والتكليف، فأخرجهم من وجوب البغداديين.

٣. أن الماتريدية لا يمنعون الوجوب بهذا المعنى، ولا يجدون فيه منافاة للاختيار.

يقول المرجاني[٢]: (لا يجب عليه تعالى شيء، ولكن فرق بين الوجوب عليه - تعالى عنه - والوجوب عنه سبحانه، ومذهب الحنفية: أن ما يصدر عنه واجب الصدور عنه بعلمه وقدرته وإرادته، وذلك لا ينافي الاختيار؛ لأن الفاعل متى كان

=(٢/ ١٨٥)، ويراجع: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، د. محمد عبد الفضيل القوصي، ص٨٥.

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٧٩، ويراجع: الإرشاد، لإمام الحرمين الجويني، ص٢٨٨.

(٢) المرجاني: هو شهاب الدين بن بَهاء الدين بن سبحان ابن عَبْد الكَرِيم المرجاني ثم القزاني: مؤرخ، كان عالم عصره في بلاده، أصله من قرية (مرجان) التابعة لولاية (قزان) وولادته في قرية (يابنجي) ودراسته في بخارى وسمرقند. له تصانيف، منها: (مستفاد الأخبار في تاريخ قزان وبلغاري) أورد فيه أسماء كتبه. ومنها: (ناظورة الحق) و(شرح العقائد النسفية)، (ت١٣٠٦هـ - ١٨٨٩م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٣/ ١٧٨)، وهدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (١/ ٤١٨).

كاملًا وجب عنه أفعاله، ومتى كان ناقصًا يتوقف فعله على مرجح خارج عنه مرجحه، ويدعوه إلى الفعل)[١].

ويقول أبو البركات النسفي: (إن الوجوب في الحقيقة لفظة يعبر بها عن فضل تأكد لوجود المذكور، كما أن الامتناع يعبر به عن تأكيد تأكد لوجود لا وجود له، وهما في الحقيقة متقابلان تقابل الأضداد، وهذا كما أن ما علم الله تعالى وجوده يتحقق وجوده لا محالة، ويجب وجوده لا على معنى أن وجوده بإيجاب أحد؛ بل لأن وجوده يتحقق لا محالة)[٢].

ولكن إذا كان الأمر هكذا أيحق لنا أن نقول: إن الماتريدية قد ارتضوا ما ذهب إليه البصريون من الوجوب المسبوق بالاختيار، والاختيار الذي ينتهي بالوجوب على الله تعالى؟

الحق أن الماتريدية لم يقبلوا ما قاله البصريون؛ نظرًا لأنهم وقفوا في منتصف الطريق، أي: لم ينتهوا إلى الاختيار الخالص للباري تعالى، وأفعاله تعالى على هذا الأمر منساقة بشي من الحتم والاضطرار، وأفعال الباري تعالى ليست كذلك، فعلى قولهم: (لا يجوز تقديم شيء ولا تأخيره، وَلَا خلق شَيْء قبل خلق الممتحن، وَلا قلب أمر من حَال إِلَى حَال، ولا زيادة ولا نقصان، وَإِذ خلق الله من الْخلَائق مَا لَا يحِيط بهم الأوهام، واستترت عَن نصرَة الأنام، ثَبت أَن الأمر ليس على ذَلِك لكنه فِي وضع الْأَشْيَاء موضعهَ، وصرف الْأُمُور من النَّفْع إِلَى الضَّرَر وَالضَّرَر إِلَى النَّفْع)[٣].

---

(١) حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، (٢/ ١٨٧).

(٢) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٣٩، ويراجع: أصول الدين، للغزنوي، ص١٢١.

(٣) التوحيد، للماتريدي، ص٧٥.

ولا تخلو أفعال الباري تعالى من الحكمة عند الماتريدية، إلا أنهم يربطون بين الاختيار والحكمة في الفعل دون أي إلزام أو وجوب عليه تعالى.

يقول أبو اليسر البزدوي: (عندنا الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وليس لأحد عليه حجة، ولا لأحد عليه ولاية، ولا في حقه حظر، وهو حكيم، وليس الحكيم عندنا أن يفعل فعلًا له أو لغيره فيه نفع، بل الحكيم من حكمت صنعته، فلله تعالى أن يؤلم عباده، ويبتليهم بمحن كثيرة من غير سابقة جناية، كالأطفال ومن لا عقل لهم من البالغين والدواب، وليس لأحد فيه نفع، فإنه وإن كان يثيبهم عليها ولكن لا نفع لهم، ولا لأحد في الإيلام، فإن النفع في إعطاء النفع في إعطاء النعمة بلا سابقة إيلام)(1).

وأخيرًا يمكننا القول: بأن الاختيار عند معتزلة البصرة قد جاء مشوبًا بالوجوب مما جعل مذهبهم ليس مقبولًا على إطلاقه عند الماتريدية الذين لم يوجبوا شيئًا على الله تعالى، فإن أفعاله تعالى عندهم تفضل منه وإحسان على خلقه، وهذا هو الفارق بين المذهبين.

(1) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٤، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص٧٣.

خلاصة:

من خلال ما سبق يمكننا أن نستخلص ما يلي:

- إن مذهب المعتزلة في قضية الصلاح والأصلح قد دفعهم إليه عدة أسباب من أهمها: التكليف الذي ميز الله به الإنسان حين جعله حرًّا في إرادته يختار الفعل الذي يريده دون جبر أو إلزام، وإذا كان الإنسان تحيطه الرذائل والشهوات، فإن في التكليف عسر ومشقة، ومن هنا فلابد من أن يعينه الله تعالى على هذا التكليف بأن يمهد له أسباب الطاعات، ويزجره عن المعاصي حتى لا يكون ذلك ناقضًا للتكليف، ومن ثم كان قولهم: بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى.
- يكمن سبب رفض الماتريدية للصلاح والأصلح في اعتقادهم أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بما فيها من خير وشر وكفر ومعاصي، وأن القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى يسلب الإرادة والاختيار عنه سبحانه، وينافي مقام الألوهية فهو سبحانه الآمر الناهي لا يجب عليه شيء.
- إن مذهب البغداديين من المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى لم يأت من قبيل المصادفة، وإنما قام على عدة ركائز من أهمها عدم قدرة الباري تعالى على فعل القبيح، والقول بنظرية الدواعي والصوارف.
- قام الماتريدية بالرد على شبهات البغداديين من المعتزلة، وإلزامهم بالحجج العقلية والنقلية.
- تنوعت جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة، بالقرآن والسنة والمعقول والإجماع مما جعل شبهات المعتزلة تتهافت أمام هذه الأدلة.

- يرجع السبب في قول البصريين بوجوب الصلاح والأصلح في الدين إلى نظرية الوجوه والاعتبارات، فالفعل لا يكون واجبًا إلا لوجه معقول يوجبه، فقدموا التكليف الذي يتفضل الله به على عباده أولًا، ثم يلتزم سبحانه بفعل ما هو الأصلح للمكلف مما يتصل بالتكليف، فجاء الاختيار عندهم مشوبًا بالوجوب.

- إن ما فعله معتزلة البصرة بنقدهم لما قال به البغداديون ليعد تطورًا لمذهب الاعتزال.

- حاول معتزلة البصرة أن يقدموا مذهبًا خاليًا من الوجوب على الله تعالى، ومع ذلك لم يستطيعوا التخلص من شوائب الوجوب، فتعقبهم الماتريدية بالنقد.

- إن الماتريدية لم يقبلوا ما قاله البصريون؛ نظرًا لأنهم وقفوا في منتصف الطريق؛ أي: لم ينتهوا إلى الاختيار الخالص للباري تعالى، وأفعاله تعالى على هذا الأمر منساقة بشي من الحتم والاضطرار، وأفعال الباري تعالى ليست كذلك.

- إذا كانت أفعال الباري تعالى لا تخلو من الحكمة عند الماتريدية، فإنهم يربطون بين الاختيار والحكمة في الفعل دون أي إلزام، أو وجوب عليه تعالى كما فعلت المعتزلة.

- أن الفارق الأساسي بين مذهب معتزلة البصرة ومذهب الماتريدية: أن الله تعالى يجب عليه التفضل بالتكليف عند معتزلة البصرة، أما عند الماتريدية فهو تفضل منه وإحسان على خلقه دون أي وجوب على الله تعالى.

المبحث الثالث

المسائل المترتبة على القول بالوجوب على الله تعالى عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

لقد أوجب المعتزلة جملة من الواجبات على الباري تعالى تطبيقًا وتحقيقًا لمنهجهم في أفعال الباري تعالى، والذي تأسس على القول بالتحسين والتقبيح العقليين في محل النزاع، وانطلاقًا من أن الباري تعالى لا يخل بما هو واجب عليه، فقد أوجبوا على الله تعالى أمورًا منها الصلاح والأصلح -كما سبق بيانه-، ومنها: اللطف، ومنها الآلام والأعواض، وأما الماتريدية فقد خالفوهم الرأي، وذهبوا إلى أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، بل هو متفضل بكل هذه الأمور، وهي منه تعالى طوْل وإنعام لا عن لزوم؛ ومن ثم فقد قاموا بالرد على المعتزلة وإلزامهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى.

وسيكون حديثنا في هذا المبحث على النحو التالي:

- تعريف الوجوب في اللغة والاصطلاح، وسبب رفض الماتريدية للوجوب على الله.
- مذهب المعتزلة وأدلتهم في اللطف، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.
- مذهب المعتزلة في الآلام والأعواض، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

أولًا: تعريف الوجوب في اللغة والاصطلاح:

الوجوب في اللغة:

لقد ذكر اللغويون عدة معاني للوجوب منها ما يلي:

- سقوط الشيء ووقوعه، ومنه وجب الْبَيْعُ وُجُوبًا؛ أي: حَقَّ وَوَقَعَ. وَوَجَبَ الْمَيِّتُ؛ أي: سَقَطَ، وَالْقَتِيلُ وَاجِبٌ[1].
- اللزوم والثبوت: يقال: وَجَبَ الشَّيْءُ يَجِبُ وُجُوبًا؛ أي: لَزِمَ[2].
- الاستحقاق: يقال: استوجب الشيء؛ أي: استحقه[3].
- الفزع والاضطرار، يقال: وَجَب قلب الرجل وجيبًا، إذا خَفق من فزع[4].

يقول ابن منظور: (وجب الشيء وجوبًا إذا ثبت ولزم، وأوجبه هو، وأوجبه الله، واستوجبه إذا استحقه، ووجب البيع يجب وجوبًا، وأوجبه إيجابًا؛ أي لزم وألزمه)[5].

وبالنظر في هذه المعاني اللغوية للفظة الوجوب نجد أنها لم تخرج عن معنى اللزوم؛ فالواجب أو اللازم بمعنى واحد، فالشيء الساقط يسمى واجبًا للزوم موضعه، والشيء إذا كان مستحقًا فقد لزم آداؤه.

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٦/ ٨٩)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل الجوهري، (١/ ٢٣٢).

(٢) ينظر: مختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، ص٣٣٣، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، (٢/ ٦٤٨)، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص٢٦٧.

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، (٤/ ٣٣٤).

(٤) ينظر: جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن الأزدي، (١/ ٢٧٢).

(٥) لسان العرب، لابن منظور، (١/ ٧٩٣).

الوجوب في الاصطلاح:

أ- تعريف الوجوب عند المعتزلة:

عرف المعتزلة الوجوب: بأنه ما للإخلال به تأثير في استحقاق الذم، أو هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم، وإذا فعله استحق المدح[(١)].

والسبب في قول المعتزلة بالوجوب على الله تعالى يرجع إلى اعتقادهم بأن العقل يدرك ما في الأشياء من الحسن والقبح، فقالوا: يجب على الباري تعالى فعل الحسَن وترك القبيح، وما يترتب عليهما من الصلاح والأصلح، واللطف والعوض عن الآلام.

يقول القاضي عبد الجبار: (ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه)[(٢)].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (اعلم أن الأصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل المنفصلة، هو بيان أنه تعالى حكيم لا يجوز أن يفعل قبيحًا، ولا يخل بواجب عليه)[(٣)].

ولا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف من التمكين والألطاف، وإثابة من يستحق الثواب، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض[(٤)].

وقول المعتزلة بالوجوب على الله تعالى قد نجم عن **قياس الغائب على الشاهد**، وعدم التفرقة بين فعل الخالق وفعل المخلوق.

---

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦ م١ ص٤٣، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٠٤).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٠١.

(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٦٦.

(٤) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٥٣، ٥٤).

يقول القاضي عبد الجبار: (فإذا صح أن الواجب قد يجب عليه تعالى، وأنه لا مانع يمنع من إطلاق ذلك فيه، فيجب ألا تختلف حقيقته في الشاهد والغائب)[١].

وقياس الغائب على الشاهد هذا قد أبطله الماتريدية؛ نظرًا لما فيه من تشبيه الخالق بالمخلوق، ومن ثم يلزم: إما قدم الحادث، أو حدوث القديم.

يقول شمس الدين السمرقندي: (لو كان ذلك الحادث لذات الواجب، أو لصفة من صفاته الذاتية لزم قدمه)[٢].

كما أن هذا القياس يقدح في التوحيد، وبهذا يكون المعتزلة قد أبطلوا عدلهم بتوحيدهم[٣]، فالمعتزلة قد أفرطوا في تمجيد العقل حتى أوجبوا بمقتضاه على الله تعالى أمورًا، وحرموا عليه أمورًا أخرى، ووضعوا لله تعالى شريعة التعديل والتجوير، فهم بذلك شبهوا الخالق بالمخلوق[٤].

ب- تعريف الوجوب عند الماتريدية:

عرفه الأصوليون من الماتريدية: بأنه ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم[٥]، أو هو جواز الفعل مع حرمة الترك[٦].

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ١٥).
(٢) الصحائف الإلهية، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د.أحمد عبد الرحمن الشريف، ص٣٧٠، الناشر: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع - القاهرة، بدون تاريخ.
(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٨٢).
(٤) ينظر: هامش (٢) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، لتقي الدين الجعفري، تحقيق: محمود عبد الرحمن قدح، (١/ ٤٠٣)، الطبعة الأولى: مكتبة العبيكان - الرياض (١٩٩٨).
(٥) أصول الفقه، لأبي الثناء اللامشي، ص٥٧.
(٦) التوضيح لمتن التنقيح، لصدر الشريعة المحبوبي، (١/ ٣٠٢).

وتعريف الأصوليين للواجب خاص بالوجوب العقلي، فلا يمكن إطلاقه على الله تعالى لما فيه من إلحاق النقص به تعالى الله عن ذلك.

والحق إن الماتريدية لم يقولوا بالوجوب على الله تعالى؛ ولذا لم يعرفوا الوجوب المقصود عند المعتزلة، بل قاموا بنقده والرد عليه.

يقول ابن قطلوبغا في رده على معاني الوجوب عند المعتزلة: (وقيل: معنى الوجوب أن عادة الله جرت بأنه يفعله البتة ولا يتركه، وإن كان الترك جائزًا كما في سائر العاديات، وهذا المعنى أيضًا باطل؛ لأنه يستلزم أن يتصف كل ما أخبر به الله تعالى من أفعاله بأنه واجب عليه؛ لأنه قد قام الدليل على أن يفعله قطعًا، وقد تضافرت العقول على عدم تجويز الكذب في خبره تعالى)[1].

ويرجع السبب في رفض الماتريدية لقول المعتزلة بالوجوب على الله تعالى إلى ما يلي:

١. أن الوجوب يقتضي موجبًا فوقه قد أوجبه، ولا أحد فوق الباري تعالى حتى يُوجب عليه.

يقول جمال الدين الغزنوي: (لا واجب على الله ﷻ؛ لأن الواجب يقتضي موجبًا، والموجِب فوق الموجَب عليه، وليس أحد فوق الله ﷻ)[2].

٢. أن الوجوب حكم من الأحكام التي لا تثبت إلا بالشرع، ولا حاكم على الشارع.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن الوجوب مستحيل في حق الله تعالى؛ فإن

(١) حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٨٠.
(٢) أصول الدين، للغزنوي، ص١٧٤، ويراجع: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (١/ ٥٩٠)، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٢٣.

الوجوب أمر حكمي، وهو أنه إذا أتى به من وجب عليه يمدح، ومتى ترك ذلك يعاقب عليه ويلام، وهذا مستحيل في حق الله تعالى فلا يتصور القول بالوجوب)[1].

٣. أن مقام الألوهية ينافي الوجوب على الله تعالى.

يقول نور الدين الصابوني: (إن الألوهية تنافي الوجوب عليه، بل له أن يفعل بعبيده ما يشاء)[2].

لهذه الأسباب قام الماتريدية برفض الوجوب على الله تعالى الذي قالت به المعتزلة، وقد سبق أن ذكرنا عدة أسباب لرفض الماتريدية لقول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى - في المبحث السابق - فهي أيضًا تدل على عدم وجوب شيء على الله تعالى.

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣١.

(٢) البداية، للصابوني، ص٣٥٩، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص٧٥.

ثانيًا: مذهب المعتزلة وأدلتهم في اللطف[1]، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

اللطف عند المعتزلة: هو ما يدعو المكلف إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية دون إكراه أو إلجاء.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار - الواجب - أو ترك القبيح)[2].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (وحدُّه - أي: اللطف - ما يختار عنده المكلف الطاعة، أو يقرب منها مع تمكنه في الحالين)[3].

واللطف عند المعتزلة قد يسمى بعدة مسميات، منها: التوفيق، والعصمة، والصلاح والأصلح.

يقول القاضي عبد الجبار: (والأسامي تختلف عليه - اللطف - فربما يسمى توفيقًا، وربما يسمى عصمة إلى غير ذلك)[4].

ويقول في موضع آخر: (قد يقيد - أي: اللطف -، فيقال: هو صلاح في الدين

---

(١) اللطف في اللغة: يطلق على عدة معاني منها: التوفيق والعصمة، والبر، والتكرمة، والرفق. يقول أبو بكر الرازي: (اللطف في العمل الرفق فيه، واللطف من الله تعالى التوفيق والعصمة). مختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، ص ٢٨٢. ويقول الأزهري: (قال الليث: اللطف: البر والتكرمة). تهذيب اللغة، للأزهري، (١٣/ ٢٣٥)، ويراجع: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٤/ ١٤٢٧)، ولسان العرب، لابن منظور، (٩/ ٣١٦).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥١٩، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٩).

(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٠١.

(٤) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥١٩.

ومصلحة فيه، ويراد به: أن الوجه الذي عليه يقع هو في الدين لا في الدنيا؛ ليتبين اختصاصه بذلك)[1].

ويشترط المعتزلة للفعل الذي هو لطف عدة شروط يجمعها القاضي عبد الجبار في هذا النص، فيقول: (من حق هذا اللطف ألا يكون إلا حسنًا؛ لأنه إذا كان لابد من أن يفعله تعالى فيجب أن تنتفي عنه صفة القبح التي لا تثبت في أفعاله تعالى، ومن حقه أن يكون واجبًا إذا تأخر عن حال التكليف من حيث إن التكليف السابق يجري مجرى وجوبه، ومن حقه أن يقدم حال الفعل بوقت واحد حتى يتضح كونه داعيًا إليه، ومن حقه أن يكون متميزًا من وجوه التمكين، فلا يكون له مدخل في التمكين به مما هو لطف فيه، وإنما يكون له حظ الدواعي إلى إيثاره على غيره، ومن حقه ألا يكون مستقبلًا لحال الفعل، بل يجب أن يكون حاصلًا، أو في حكم الحاصل قبل حال وجوده)[2].

فالمعتزلة يشترطون في الفعل الملطوف به: أن يكون حسنًا، وأن يكون واجبًا إذا سبقه التكليف، وأن يتقدم اللطف حال الفعل الملطوف به، وأن يتميز الفعل الذي هو لطف من وجوه التمكين، وأن يكون موجودًا.

كما يشترطون في الملطوف به أن يكون عالِمًا باللطف، ولا يكون مُلجَئًا إليه.

يقول القاضي عبد الجبار: (لو حصل المكلف مُلجَئًا إلى الفعل الذي يفعله لما صح اللطف فيه)[3].

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٢٠).
(٢) المرجع السابق، (١٣/ ٢٩).
(٣) المرجع السابق، (١٣/ ٥٨).

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (ومن حقه - أي: اللطف - أن يكون معلومًا للمكلف، ويعلم تعلقه بالملطوف فيه إما جملة أو تفصيلًا)[(١)].

وقد ذهب جمهور المعتزلة[(٢)]: إلى أن اللطف واجب على الله تعالى، عدا بشر بن المعتمر[(٣)]، فإنه قال ليس بواجب على الله تعالى، وأنه في مقدوره لطف لو فعله بالكفار لآمنوا عنده، لكنه لا يفعل ذلك؛ لأنه قد أزاح عللهم ومكنهم بسائر وجوه التمكين.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنه يجب عليه تعالى أن يفعل بالمكلف الألطاف، وهو الذي يذهب إليه أهل العدل، حتى منعوا من أن يكون خلاف هذا القول قولًا لأحد من مشايخهم)[(٤)].

ويقول القاضي في موضع آخر: (يقول بشر بن المعتمر ومن تبعه من أن في مقدوره تعالى ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده، لكنه لا يفعل ذلك؛ لأنه قد أزاح العلة ومَكَّن)[(٥)].

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٠١.

(٢) ذهب جعفر بن حرب إلى أن اللطف لا يكون واجبًا إذا كان ما يفعله المكلف من الإيمان بغير اللطف أشق وأكثر ثوابًا مما لو فعله مع اللطف، وهذا الرأي فيه توسط بين إنكار وجوب اللطف، وبين وجوبه على الله تعالى، إلا أن القاضي عبد الجبار قد حكى رجوعه عن ذلك. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٥).

(٣) قد ذكر غير واحد من المعتزلة أن بشر بن المعتمر قد رجع عن قوله هذا، وعاد إلى القول بوجوب اللطف على الله تعالى كما هو مذهب عامة المعتزلة، ويقرر ذلك أبو الحسين الخياط قائلًا: (فأنكرت المعتزلة ذلك عليه وناظرته فيه حتى رجع عنه، وتاب منه قبل موته). الانتصار، للخياط، ص٨٧، كما يقرر ذلك أيضًا ركن الدين الخوارزمي فيقول: (ذهب جمهور العلماء إلى أن اللطف واجب على المكلف إلا بشر بن المعتمر، فإنه قال: لا يجب اللطف على المكلف، وحُكي عنه أنه رجع عن ذلك، وقال بوجوبه). الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٠٢.

(٤) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٤).

(٥) المرجع السابق، (١٣/ ٢٠٠).

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (ذهب جمهور العلماء إلى أن اللطف واجب على المكلف، إلا بشر بن المعتمر، فإنه قال: لا يجب اللطف على المكلف)[1].

ويرجع سبب رفض المعتزلة لقول بشر بن المعتمر؛ إلى أنهم قد رأوا أن قول بشر يؤدي إلى نفي الحرية والإرادة للإنسان، فاللطف الذي يؤمن عنده الكافر يؤدي إلى الإكراه والإلجاء على الإيمان.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الخلاف في اللطف إنما يتم بين القائلين بأن العبد يفعل ويوجد، فيختلفون فيما عنده يختار الفعل ولولاه كان لا يختاره، وإن صح الفعل منه في الحالين، وذلك لا يستمر مع القول بأن ذلك الفعل واقع منه من قبل الله تعالى؛ لأن عند ذلك لا يتعلق بإيجاده، به فكيف يلطف له في فعله؟)[2].

أدلة جمهور المعتزلة على مذهبهم في وجوب اللطف على الله تعالى.

استدل المعتزلة على مذهبهم بعدة أدلة منها:

الدليل الأول:

لو لم يكن اللطف واجبًا على الله تعالى لما حسن منه تكليف العبد وتمكينه من الفعل، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك؛ فثبت نقيضه وهو: وجوب اللطف على الله تعالى.

يقول القاضي عبد الجبار: (قد دلل شيخنا أبو هاشم رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ذلك، بأن قال: ثبت أن المنع مما عنده يختار الشيء الذي أراده وكلفه بمنزلة المنع من نفس ما كلف، والتمكين مما كلف، فإذا لم يحسن منه تعالى أن يكلف المنع مما

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٠٢.
(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٥).

كلف، فكذلك لا يحسن منه تعالى أن يفعل مما يجري مجرى المنع مما عنده يختار ما كلف)[1].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (إن منْع اللطف يجري مجرى منع التمكين، فكما يجب على المكلف مما كلف، فكذلك اللطف)[2].

الدليل الثاني:

أن اللطف لو لم يجب على المكلف لم يقبح منه فعل المفسدة، والعلم بقبح المفسدة ضروري، ولا فرق بين ما يختار المكلف المعصية، وبين الإخلال بما يفعل عنده المكلف المعصية، فقبح أحدهما يدل على وجوب الآخر[3].

وهذا الدليل يقوم على العلاقة بين قبح المفسدة وبين وجوب اللطف، فحيث حصل اللطف لزم ارتفاع الفساد، وحيث لم يحصل لزم إيجاده؛ ومن ثم وجب على الله تعالى اللطف بالمكلف، ولم يرض الماتريدية بما قاله المعتزلة من وجوب اللطف على الله تعالى، بل عارضوه وانتقدوه عقلًا ونقلًا.

جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في وجوب اللطف على الله تعالى.

يرى الماتريدية أن اللطف لا يجب على الله تعالى، وأنه تعالى عنده لطف لو فعله بالكفار لآمنوا واهتدوا، ولو فعله بهم لكان مُنعِمًا متفضلًا، ولو منعه لكان عادلًا، ولم يكن بخيلًا ولا ظالِمًا.

يقول أبو المعين النسفي: (إن في مقدور الله تعالى لطفًا لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارًا، ولم يفعل بهم ذلك، ولم يكن بأن لم يعطهم ذلك بخيلًا

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ١٥٤).
(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٠٣.
(٣) المرجع السابق، ص٣٠٤.

ولا سفيهًا، ولا جائرًا ولا ظالِمًا، ولو فعل بهم ذلك لكان منعمًا متفضلًا، لا مؤديًا ما عليه، وإذا لم يعطهم ذلك فقد منعهم ما هو الأصلح لهم، وكان إعطاؤه إياهم ذلك اللطف أصلح لهم من ترك الإعطاء)(١).

ويقول **جلال الدين الخبازي**: (إن في مقدور الله تعالى لطفًا لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارًا، وبمنع ذلك اللطف لا يكون بخيلًا جائرًا ظالِمًا، وبإعطائه يكون متفضلًا منعمًا لا مؤديًا ما عليه)(٢).

وقد نقد الماتريدية المعتزلة بأدلة من السمع والعقل.

أما عن الأدلة السمعية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الشورى: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾

[الزخرف: ٣٣].

ردَّ الماتريدية بهاتين الآيتين على المعتزلة القائلين بوجوب اللطف على الله تعالى؛ بأنه إذا كان الله تعالى قادرًا على أن يفعل بعباده من بسط الرزق ما لو فعله لبغوا في الأرض، وأن يفعل بهم ما لو فعله بالكفار لكفروا، فكذلك الله تعالى قادر على أن يفعل بالعباد لطفًا لو فعله بهم لآمنوا جميعًا، وأن يفعل بهم أمرًا لو فعله بهم لكفروا جميعًا دون أن يجب عليه تعالى شيء(٣).

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٨٨).

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٣.

(٣) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ١٩٢، ٢٤٥، ٢٤٦)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠١٠، ١٠١١).

الدليل الثاني:

استدل الماتريدية بالآيات التي تدل على أن الله تعالى لو شاء أن يؤمن الناس كلهم جميعًا لآمنوا عن اختيار، ومن هذه الآيات: قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[الأنعام:١٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[يونس: ٩٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣].

يقول أبو المعين النسفي: (لو لم يكن في مقدوره تعالى ما لو فعل بهم لآمنوا؛ لم يكن لهذه الآيات فائدة سوى ادعاء قدرة ومشيئة ليستا له كفعل الكذوب المتصلف الذي يتحلى بما ليس فيه، ويدَّعي ما لا يحسن)[١].

ولا يخفى أن الماتريدية قد كرروا هذه الآيات في أكثر من موضع، فقد استدلوا بها في مسألة الإرادة من قبل.

يقول نور الدين الصابوني: (والحجة لأهل الحق في هذه المسألة من حيث النص والمعقول، أما النص مما تلونا من مسألة الإرادة كل ذلك يصلح دليلًا في هذه المسألة)[٢].

ولا يعيب الماتريدية تكرار الأدلة؛ لأنهم قد ذكروا سابقًا أن مسألة الأصلح فرع عن مسألة الإرادة، وكلام الماتريدية في اللطف ضمن كلامهم في مسألة الأصلح.

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٩٢)، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٢.
(٢) الكفاية، للصابوني، ص ١٠٤.

يقول الخبازي: (هذه المسألة فرع مسألة خلق الأفعال، وبثبوت مسألة خلق الأفعال والإرادة، إن الكفر والمعاصي مخلوقة لله مرادة له، وإن كان يتضرر به الكافر والعاصي، ثبت أن إصلاح العبد ومصلحته غير واجب على الله تعالى، ونصوص مسألة الإرادة حجة ههنا)[1].

وأما عن النقد الماتريدي العقلي للمعتزلة فهو كما يلي:

١. يبين أبو المعين النسفي تناقض المعتزلة في اعتبارهم العلم في جانب اللطف، وعدم اعتبارهم له فيمن بلغ الكفر، وفيمن علم الله تعالى أنه لو أمهله ساعة لارتد، فهم قد قالوا: إذا فعل الله تعالى اللطف بالمكلف، فإنه يختار الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها، وإذا لم يفعل الله تعالى اللطف بالمكلف، فإنه يختار المعصية على الطاعة، ولا يليق بالحكيم تعالى أن يترك اللطف مع علمه بذلك، فلماذا لم تعتبروا العلم فيمن علم الله تعالى أنه يكفر بعد بلوغه، ومن علم الله تعالى أنه يرتد لو أمهله ساعة بعد الآن، فإما أن يقول المعتزلة باعتبار العلم في الجميع؛ ومن ثم يلزمهم التناقض، وإما أن يعتبروا نفس المصلحة، ويكون منع اللطف هنا، والتعريض لأعلى المنزلتين أصلح، أمَّا أن يعتبروا العلم في جانب، ويهملوا اعتباره في جانب آخر، فهذا بناء للأمر على تشهي النفس وميلان الهوى دون الدليل والعقل[2].

٢. لو وجب اللطف على الله تعالى لكان عاجزًا لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك؛ فثبت أن الباري تعالى قادرٌ وليس عاجز.

وأما عن بيان الملازمة فيوضحها أبو المعين النسفي، فيقول: (أليس أن من لم

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٤.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٩٩).

يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يؤمن به من علم أنه يؤمن يكون واصفًا له بالعجز؟ فإذا قال: نعم، قيل: فكذا من لم يصف الله تعالى بالقدرة على لطف يؤمن به من علم أنه لا يؤمن به يكون واصفًا له بالعجز، كما أن من لم يصف الله تعالى بالقدرة على تحريك من يعلم أنه لا يحركه يكون واصفًا له بالعجز كمن لا يصفه بالقدرة على تحريك من يعلم أنه يحركه)[1].

بهذا النقد يكون الماتريدية قد أبطلوا وجوب اللطف على الله تعالى دون أن يمنعوه، فهو تعالى عنده لطف لو فعله بالكفار لآمنوا عنده، إلا أن هذا اللطف تفضل منه تعالى على عباده، ولو منعه سبحانه لما كان ظالِمًا؛ لأنه تعالى لا يجب عليه شيء.

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٠٤).

ثالثًا: مذهب المعتزلة في الآلام والأعواض وجهود الماتريدية في الرد عليهم:

إن المعتزلة يقرون بثبوت الآلام سواء أكانت من فعل الله أم من فعل الإنسان، وقد وضع القاضي عبد الجبار ما به يستطيع الإنسان أن يفرق بين ما هو من فعل الله، وما هو من فعل الإنسان، فقال: (ما يقع من الآلام على وجوه، ويعلم الإنسان أنه لا يصح أن تكون من فعله، ولا من فعل الأجسام، فيجب فيما هذا حاله من الأمراض والأسقام وغيرها القطع على أنه فعل له تعالى)(١).

ولقد نظر المعتزلة إلى الآلام على أنها فعل يخضع لقاعدة الحسن والقبح كغيره من الأفعال.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الآلام كغيرها من الأفعال في أنها تقبح مرة وتحسن أخرى)(٢).

ومعنى هذا أن الآلام تحسن لوجوه تقع عليها وتقبح لوجوه، وهذه الوجوه هي: (ما كان فيه نفع، أو دفع ضرر أعظم منه، أو استحقاق، أو الظن لأحد الوجهين المتقدمين)(٣)، هذا بالنسبة لوجوه حسن الألم في أفعال العباد.

أما عن وجوه الحسن في فعل الله تعالى، فهي كونه مؤديًا إلى نفع وكونه مستحقًا.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (إنه تعالى لا يفعل الآلام إلا لنفع المؤلم أو للاستحقاق)(٤).

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٣٦٧).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص٤٨٤.

(٤) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٢٠، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٣٧٧، ٣٨٧)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٨٥، ٤٨٦.

ولتفصيل وجوه حسن الآلام عند المعتزلة يجرنا الحديث إلى سرد تطويلات كثيرة[1] ليس مجالها الآن، فما يعنينا هنا هو مذهب المعتزلة في وجوب العوض على الله تعالى.

فالقاضي عبد الجبار يرى أن وجه الحسن في الألم يكون للعوض وللاعتبار معًا؛ لأنه لو خلا عن العوض كان ظلمًا، ولو خلا عن الاعتبار كان عبثًا، والله تعالى منزه عن الظلم والعبث.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن ما يفعله الله تعالى من الآلام للعوض يخرج من أن يكون ظلمًا، ويحسن فيما يرجع إلى المؤلم، ولكونه مصلحة في التكليف يحسن ويخرج به من كونه عبثًا فصار بمنزلة أن نستأجر الأجير على عمل فيه منفعة لغيرنا في أنه يحسن لأجل الأجرة، ولأجل ذلك النفع لخروجه بالوجهين من أن يكون عبثًا وظلمًا)[2].

فهذا النص يدل على رفض القاضي لرأي أبي على الجبائي الذي جعل وجه الحسن في الآلام هو العوض فقط كما يدل على سير القاضي خلف رأي أبي هاشم الجبائي الذي جعل وجه الحسن في الآلام هو العوض والاعتبار معًا.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (اختلف شيوخنا في جهة حسن الألم إذا كان من فعله تعالى أو بأمره إذا لم يكن عقوبة، فقال أبو علي: جهة حسنه أن يفعله

---

(١) لمعرفة هذه التطويلات: ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٣٦٦ - ٤١١)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ٤٨٤ - ٤٨٩، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متوية، ص٣٢٥، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣١١ وما بعدها.

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٣٨٩)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٥.

تعالى للعوض، وإن لم يكن لطفًا، وقال أبو هاشم: جهة حسنه أن يفعله تعالى للعوض، ولكونه لطفًا)[1].

والعوض عند المعتزلة هو: كل منفعة لا على طريق التعظيم والإجلال[2]، وهو واجب على الله تعالى عندهم.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن المرض إنما وجب القول فيه بأنه محنة ويلزم به عوض؛ لأنه ضرر واقع به غير مستحق)[3].

ولم يرض الماتريدية بوجوب العوض على الله تعالى الذي قالت به المعتزلة فقاموا بنقده.

جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة:

قرر الماتريدية أن الله تعالى يجوز له أن يؤلم العباد، ويعذب الأطفال دون استحقاق منهم، أو وجوب عوض عليه تعالى.

يقول أبو اليسر البزدوي: (عندنا لا يجب عليه شيء، وله أن يؤلم من شاء، ويبتليه بالمحن من غير أن يثيبه عليه)[4].

ويقول أبو المعين النسفي: (إن الأطفال يتألمون ويتوجعون، وتصيبهم الأمراض والأوجاع، ولم يستوجبوا شيئًا من ذلك بصنيعهم لما لا تصور للجريمة منهم)[5].

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٢٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٩٤، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٥٠٥)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٢٠.

(٣) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٤٣٧)، ويراجع: المصدر نفسه، ص٤٥٢، ٤٦١، ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، للناشئ الأكبر، تحقيق: يوسف فان إس، ص٩٩، دار النشر: فرانتس شتاينر بفيسبادن - بيروت (١٩٧١م).

(٤) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٠.

(٥) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠١٩).

ويقول الكمال بن الهمام: (إن الله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق خلافًا للمعتزلة)[1].

وقد رفض الماتريدية وجوب العوض على الله تعالى؛ استنادًا إلى أدلة سمعية وعقلية.

أما الأدلة السمعية فمنها:

قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [غافر: ٧٩].

يقول الماتريدي: (في هذه الآية نقض قول المعتزلة؛ لأنهم يقولون: ليس لله تعالى أن يؤلم طفلًا ولا نعمًا إلا بعوض يعوضه، ثم لا شك أن ما سخَّر من الأنعام والدواب للبشر، ومكن لهم استعمالها والانتفاع بها بأنواع المنافع أنها تتأذى وتتألم بذلك، فيجب على قولهم ألا يكون لله تعالى أن يؤلم إلا بعوض ترضى به هذه الأشياء؛ إذ هكذا حكم كُل مجعول بعوض أن يشترط رضا أربابها في العوض، وإذا لم تكن هذه الأشياء من أهل الرضا يجوز ألا يجب التعويض)[2].

ومعنى هذا أن جميع الأنعام والدواب لا يتصور صدور الرضا عنها، وإذا امتنع صدور الرضا عنها بطل العوض؛ لأنه شرطه، ومن ثم يبطل القول بوجوب العوض على الله تعالى؛ لأن هناك ما لا يمكن إعطاء العوض له.

---

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١١٠.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٩٨، ٩٩).

وأما الأدلة العقلية فمنها:

١. لو وجب العوض على الله تعالى، للزم مصادمة البداهة ومكابرة الضرورة، واللازم باطل فالملزوم مثله.

يقول أبو المعين النسفي: (لو كان الإيلام سببًا لنيل العوض، ولا مفسدة فيه للصغير، كما أنه لا يعقل ليصير عاصيًا بالجزع وترك الصبر، لكان الأصلح لكل صغير ألا يخليه الله تعالى في ساعة من الساعات عن أنواع الآلام والأوجاع، لينال بذلك الأعواض الخطيرة والأبدال العظيمة النفيسة في دار الآخرة، وحيث رأينا أن ذلك غير ثابت، ونرى الأطفال بضد هذه الحالة علمنا أن ما قالوه من استيجاب العوض، أو من وجوب الأصلح باطل)[١].

٢. إن القول بوجوب العوض على الله يؤدي إلى أنه تعالى لا يستحق الحمد والشكر.

يقول أبو بكر الكلاباذي: (جميع ما فعل الله بعباده تفضل منه، ولو لم يفعل ذلك لكان جائزًا، وليس على الله بواجب، ولو كان ما يفعل مما يفعل شيئًا واجبًا عليه لم يكن مستحقًا للحمد والشكر)[٢].

٣. لو كان العوض واجبًا على الله تعالى في الآخرة لكان ظالِمًا؛ لأنه آلم كثيرًا من أطفال الكفار في الدنيا وأماتهم على كفرهم مع علمه بعاقبة أمرهم عند إيلامهم.

يقول أبو المعين النسفي: (إن كثيرًا من الأطفال الذين تألموا في صغرهم ماتوا على الكفر، ولا ينالون العوض في الآخرة، وكان الله تعالى عالِمًا بعاقبة

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٠٤).
(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، ص٤٩.

أمرهم عند إيلامهم، فيكون الباري ﷻ على هذا ظالِمًا على هذا الطفل حيث آلمه مع علمه أنه لا يعوضه؛ ولأن ما كان ظلمًا بغير عوض يعتقد ظلمًا وجورًا عند الوجود إلى أن يرتضي من له الحق بالعوض، فينعقد فعل الله تعالى للحال ظلمًا، ويصير هو ظالِمًا إلى أن يزول أثر الظلم بإيصال العوض، وكذا ما يكون ظلمًا بغير عوض لا يزول عنه معنى الظلم، وإن كان الفاعل قصد التعويض ما لم يرض بذلك من له الحق ولا رضا من الصغير وقت الإيلام بالعوض)[(١)].

٤. لو جاز القول بالأعواض للبهائم، لوجب دخولها الجنة، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك؛ فيثبت بطلان القول بالأعواض للبهائم.

يقول أبو اليسر البزدوي: (قضى الله تعالى بإيلام الحيوان من غير جناية منه ولا ثواب له بإزائه، وكان ذلك غير مستحيل وليس فيه صلاح له، فإن قالوا: يثيبه عليه، فنقول: الكلاب والدواب ليس لها ثواب، وكذا الحشرات والسباع وهوام الأرض، فإن منعوا هذا فالمنع فاسد، فإن الثواب في الآخرة ليس إلا الجنة، ولا يكون لها جنة، فإنها تحشر ثم تجعل ترابًا ولا تدخل الجنة، قال تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[آل عمران: ١٣٣]، والتقوى لم توجد من الحشرات والدواب والسباع)[(٢)].

ولو اعترض المعتزلة: بأن الله تعالى يحشر البهائم يوم القيامة، ويجازيها في الموقف بأن تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلتذ برؤيتها أهل الجنة، فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الآلام، أو أنها تكون في جنة تخصها[(٣)]، فيجيب

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٢٠)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٤٦٦، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٧.

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٢.

(٣) ينظر: المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١١١.

الكمال بن الهمام بأن ذلك لا يوجبه العقل فإن جوزوه ولم يرد به سمع، فلا يجوز الجزم به، وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء من الشاة القرناء[(١)] - إن ثبت -، وهو أن يدخل الله عليها قصاصًا أو يقتص، فإن ذلك لا يمنعه العقل عندنا، لكن لا نوجبه منه تعالى، وإن لم يثبت كُفينا أمره)[(٢)].

٥. استدل بعض الماتريدية بالمشاهدة الحسية التي تشهد بوقوع أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر، وجرِّ الأحمال الثقيلة دون أن تكون لهذه الحيوانات جريمة تستوجب ذلك بها.

يقول الكمال بن الهمام: (يدل على جواز ذلك وقوعه، وهو ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوانات من الذبح والعقر، ولم يتقدم لها جريمة)[(٣)].

اعترض المعتزلة: بأن الإيلام بلا جناية سابقة يكون ظلمًا[(٤)].

وأجاب البزدوي عن هذا الاعتراض بقوله: (ليس كذلك بل الظلم هو المحظور، فإن الله تعالى حكم بموت جميع عباده من غير جناية سبقت منهم، وكذلك الأنعام والإبل والبقر والغنم يُذبحن من غير جناية سبقت منهم)[(٥)].

وبهذا يكون الماتريدية قد انتهوا إلى أن الله يتفضل بالأعواض دون أن تجب عليه كما قالت المعتزلة.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (٣/ ٣٧٨/ ح: ٢٥٨٢)، وأخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص، (٤/ ٣٣٧/ ح: ٢٤١٩).

(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١١١.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٢٤.

(٥) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٢، ١٣٣.

والحق أننا لو رجعنا بالمعتزلة إلى الوراء لوجدنا أن قولهم: بوجوب العوض على الله تعالى كان ردًا لفعل هذا المعترك النقدي الذي دار بينهم وبين بعض الفرق المنحرفة، والذي يمثل باكورة البحث في هذه القضية، فقد قاموا بنقد الثنوية الذين ذهبوا إلى أن الآلام قبيحة لذاتها، ومن ثم فلا يكون الإله الذي يفعل الخير، وهو الله تعالى فاعلًا لهذه الآلام، فهما إلهان، أحدهما: للخير، والآخر: للشرور والآلام[1]، فأراد المعتزلة أن يُثبتوا أن كثيرًا من الآلام والمضار تحسن ردًّا علي الثنوية[2]، كما قام المعتزلة بإبطال قول أهل التناسخ الذين ذهبوا إلى أن وجه الحسن في الآلام هو الاستحقاق فقط؛ أي: يعاقب بها الإنسان في الدنيا جزاءً لأخطاء ارتكبها في دار الدنيا؛ ولذا فلا مجال للمعاد عندهم[3]، فظهر القول بالعوض عند المعتزلة؛ إثباتًا لأن الألم قد يحسن لوجه غير الاستحقاق[4]، كما انتقد المعتزلة البكرية[5] الذين ذهبوا إلى أن الأطفال والبهائم لا تتألم أصلًا[6].

فما أوقع المعتزلة في خطأ الوجوب على الله تعالى؛ اعتمادهم على العقل، ومحاولتهم لتفسير الآلام الواقعة في العالم تفسيرًا يقوم على قاعدة الحسن والقبح، وقاعدة التعليل للفعل الإلهي[7]، أما الماتريدية فقد قاموا بنفي وجوب

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٨٣.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣١١.

(٣) ينظر: مقتطفات من الكتاب الأوسط، للناشئ الأكبر، ص٩٩، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٣٧٩، ٣٨٠)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٨٣.

(٤) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣١٥.

(٥) قام الماتريدية بنقد قول البكرية بأن فيه إنكارًا للبداهة والمشاهدة، وتفصيل ذلك ذكره أبو المعين النسفي في: تبصرة الأدلة، (٢/ ١٠٢٥، ١٠٢٦).

(٦) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٣/ ٢٢٦)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣١٥.

(٧) لمراجعة قول المعتزلة في تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض. ينظر: المغني، للقاضي =

العوض على الباري تعالى الذي قالت به المعتزلة؛ لأنه قد استثارت حميتهم كلمة الوجوب على الله، فمن المسلمات عندهم عدم وجوب شيء عليه تعالى؛ بل أفعاله تعالى فرع عن جوده وحكمته ورحمته.

يقول عبد العلي الأنصاري: (إنه تعالى لما كان حكيمًا لابد لأفعاله وأحكامه غايات تترتب عليها، ولما كان جوادًا محضًا، رحمانًا رحيمًا، اقتضى جوده ورحمته أن يراعي مصالح مخلوقاته، فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح؛ فالأحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته ومن لوازمه، فرعاية المصالح فرع كماله)(١).

وخلاصة الأمر فيما سبق أن المعتزلة إذا كانوا قد كشفوا عن وجه الحسن في فعله تعالى إبطالًا لقول الثنوية والتناسخية، إلا أنهم قد أخطأوا في نتائجهم التي توصلوا إليها من القول بالوجوب على الله تعالى والذي شاب قاعدة التنزيه عندهم، وهذا الخطأ نتيجة للمنهج الذي ساروا عليه، وهو قياس الغائب على الشاهد، كما أن الأدوات المستخدمة كانت غير صحيحة؛ حيث قالوا: بالغرض في فعله تعالى، وهو منزه عن ذلك، فتبين لنا أن نفي الماتريدية للوجوب على الله تعالى كان أكثر تنزيهًا للباري تعالى من وجوب المعتزلة.

=عبد الجبار، (١١/ ٨١، ٨٢، ١٠٠، ١٣٤)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥١٢، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٣٠).

(١) فواتح الرحموت، لعبد العلي الأنصاري، (٢/ ٢٦١)، ويراجع: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٤٦٣، ١٤٦٤)، والتوضيح لمتن التنقيح، لصدر الشريعة، (٢/ ١٣٤)، وحاشية المرجاني على العقائد العضدية، (٢/ ٢٠٧).

خلاصـة:

- إن السبب في قول المعتزلة بالوجوب على الله تعالى هو اعتقادهم بأن العقل يدرك ما في الأشياء من حسن وقبح، فقالوا: يجب على الباري تعالى فعل الحسن وترك القبيح، وما يترتب عليهما من الصلاح والأصلح، واللطف والعوض عن الآلام.
- تأسست قاعدة الوجوب على الله تعالى عند المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد، الذي أبطله الماتريدية؛ لأنه يقدح في التوحيد الإلهي؛ إذ يؤدي إلى تشبيه الخالق بالمخلوق.
- إن التنزيه عند الماتريدية جعلهم يرفضون الوجوب على الله تعالى وعلة الرفض، أنه لا يتناسب مع مقام الألوهية؛ ولأنه حكم من أحكام الشرع ولا حاكم على الشرع؛ ولأنه يقتضي موجبًا فوق الباري تعالى الله عن ذلك.
- إن أدلة الماتريدية السمعية لإثبات الإرادة والاختيار للباري تعالى مكررة في نقدهم لوجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة؛ لأن هذه المسألة عند الماتريدية فرع عن مسألة الإرادة.
- إن الماتريدية قد أبطلوا وجوب اللطف على الله تعالى دون أن يمنعوه، فالباري تعالى عنده لطف لو فعله بالكفار لآمنوا عنده، إلا أن هذا اللطف تفضل منه تعالى على عباده، ولو منعه سبحانه لما كان ظالِمًا؛ لأنه تعالى لا يجب عليه شيء كما قالت المعتزلة.
- يعد السبب الرئيس في وقوع المعتزلة في خطأ وجوب العوض على الله تعالى هو تفسيرهم الآلام الواقعة في العالم تفسيرًا يقوم على قاعدتي الحسن والقبح والتعليل.

- إن الماتريدية قد قاموا بنفي وجوب العوض على الباري تعالى الذي قالت به المعتزلة؛ لأن كلمة الوجوب على الله قد استثارت نقدهم، فمن المسلمات عندهم عدم وجوب شيء عليه تعالى، بل أفعاله تعالى فرع عن جوده وحكمته ورحمته.

إذا كان منطلق المعتزلة من وجوب العوض على الله تعالى هو نقدهم للفرق المنحرفة، إلا أن اللوازم التي ترتبت على هذه المسألة جاءت خاطئة، بمعنى: أنهم أخطأوا في نتائجهم؛ حيث شاب الوجوب قاعدة التنزيه عندهم، وهذا الخطأ نتيجة للمنهج الذي ساروا عليه، وهو قياس الغائب على الشاهد، وعدم صحة الأدوات المستخدمة في معالجة القضية؛ حيث قالوا: بالغرض في فعله تعالى، وهو منزه عن ذلك، فتبين لنا أن نفي الماتريدية للوجوب على الله تعالى كان أكثر تنزيهًا من قول المعتزلة.

المبحث الرابع
أفعال العباد عند المعتزلة
وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

تعد مسألة أفعال العباد من القضايا ذات الشأن في الفكر الإسلامي عمومًا، وعند المتكلمين على وجه الخصوص؛ إذ أن هذه المسألة تفرض نفسها على العقل، فيتساءل عن علاقة الإرادة والقدرة الإنسانية بقدرة الله تعالى؟ وهل قدرة الله تعالى وإرادته يؤثران في فعل العبد؟ أم أن فعل العبد يحدث من غير تأثير للقدرة الإلهية؟

ولا شك أن هذه المسألة يعتريها الغموض لدرجة أن العقل البشري عندما يحاول معرفة حقيقتها يتحير ويختلف، وهذا ما جرى بالفعل بين المتكلمين، حيث رأى المعتزلة أن العباد هم المحدثون لأفعالهم الاختيارية بقدرتهم التي أودعها الله فيهم، فاعترض عليهم الماتريدية بأن العبد كاسب لفعله، ومع ذلك فقدرة الله تعالى وإرادته يؤثران في الفعل خلقًا وإيجادًا، وإذا كانت مسألة الاستطاعة والقدرة الإنسانية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة أفعال العباد؛ حيث عدَّها المتكلمون من مقدمات أفعال العباد، ومسألة التوليد أيضًا تعد من فروع الحديث عن أفعال العباد، فلابد من الحديث عن هذه المسائل عند كل من المعتزلة والماتريدية، وإبراز جهود المدرسة الماتريدية في الرد على شبهات المعتزلة في هذه المسائل الثلاث، ولذا جاء الحديث في هذا المبحث على النحو التالي:

- الاستطاعة عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.
- أفعال العباد عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.
- التوليد عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

أولًا: الاستطاعة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

قبل أن نبين جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسألة أفعال العباد يلزم علينا أن نشير إلى مسألة الاستطاعة؛ لأن الاستطاعة من مقدمات مسألة أفعال العباد، وقول المعتزلة والماتريدية في أفعال العباد ينبني على قولهم في الاستطاعة.

ويشير أبو المعين النسفي إلى هذه الحقيقة فيقول: (لما كان العبد فاعلًا ومكتسبًا لابد أن له قدرة واستطاعة؛ إذ لا فعل بدون القدرة، وكذا الكسب عند المقرين به إنما يمتاز عن الأفعال الضرورية بالاستطاعة، فنتكلم أولًا في القدرة والاستطاعة، ثم بعد ذلك نرتقي إلى الكلام في خلق الأفعال)[1].

ويقول الأقشهري: (المقصود الأقصى والمطلوب الأعلى من وضع هذا الفصل؛ بيان أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أم مخلوقة للعبد على اختلاف المذاهب التي ستأتي، لكن لما كان خالقها هو الله تعالى، والعبد مكتسبًا لها عندنا، لابد من قدرة واستطاعة؛ إذ لا كسب بدون القدرة، فتكون القدرة من مقدمات مسائل العباد، فلهذا تكلم المصنف[2] رَحِمَهُ ٱللَّهُ أولًا في القدرة، ثم بعد ذلك يرتقي إلى الكلام في خلق الأفعال)[3].

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٠).

(٢) المقصود بالمصنف هنا: الإمام أبو البركات النسفي؛ حيث إن الإمام الأقشهري يشرح كتابه عمدة العقائد.

(٣) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص ٥٣.

فمسألة الاستطاعة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بأفعال العباد من حيث إن فعل العبد لابد له من قدرة واستطاعة، لكن هل هذه القدرة أو الاستطاعة تسبق الفعل أم تقارنه؟ هذا ما ستجيب عنه السطور القادمة، بعد بيان مفهوم الاستطاعة.

مفهوم الاستطاعة:

ذهب علماء اللغة إلى: أن الاستطاعة مشتقة من مادة «ط وع»، وهو أصل صحيح يدل على الإصحاب والانقياد، يقال: طوع يديه، أي: منقاد له، والاستطاعة هي: الإطاقة، والقدرة على الشيء، واستطاع أي: أطاق، والاستطاعة خاصة بالإنسان، والإطاقة عامة، وقد تحذف التاء استثقالًا لها مع الطاء فيقال: اسطاع ويسطيع[1].

وأما المتكلمون: فإن معنى الاستطاعة عندهم لا يخرج عن المعنى اللغوي، بل هي تعني عندهم القدرة على الفعل، وهي تسمى قدرة وقوة وطاقة.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنها – أي: الاستطاعة - معنى موجود في الجسم، يصح من العبد الفعل والتصرف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلًا من أن يسكن، وأن يقوم بدلًا من أن يقعد)[2].

ويقول نور الدين الصابوني: (استطاعة الأفعال ثابتة للعباد، ويسمى ذلك

(١) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٣/ ١٢٥٥)، ومعجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٣/ ٤٣١)، وأساس البلاغة، لأبي القاسم جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (١/ ٦١٧)، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، ومختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ص ١٩٣، ولسان العرب، لابن منظور، (٨/ ٢٤٠، ٢٤١)، وتاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، (٢١/ ٤٦٢)، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، (٢/ ٥٧).

(٢) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢١٦).

قدرة ووسعًا وطاقة، فإن هذه الألفاظ متقاربة المعاني في اللغة، وفي عرف المتكلمين الكل عبارة عن معنى واحد كالأسماء المترادفة)[1].

وإذا كان المعتزلة والماتريدية قد اتفقوا على أن الاستطاعة تعني: القدرة على الفعل، وعلى أسمائها المختلفة من القوة والقدرة والطاقة، إلا أنهم اختلفوا في الإجابة على هذا التساؤل، هل الاستطاعة عرض أو معنى يحصل في الشخص المستطيع؟ أم هي سلامة الأعضاء والجوارح في الإنسان؟

ولمعرفة إجابة المعتزلة على هذا التساؤل، نقول: إنهم قد اختلفوا إلى فريقين:

الفريق الأول:

ذهب البغداديون منهم إلى أن الاستطاعة هي صحة البدن وسلامة الجوارح، وأما البصريون فالاستطاعة عندهم عرض[2] به يختار الفاعل فعله.

يقول القاضي عبد الجبار: (قد خالفنا مشايخنا البغداديون[3]، وقالوا: إنما

(١) الكفاية، للصابوني، ص٧٨، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٥٧، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٧٩، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٧٠.

(٢) العَرَض: من مباحث الأمور العامة عند المتكلمين، وقد عرفه أبو المعين النسفي: بأنه اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة على ذواتها، كالألوان والأكوان والطعوم والروائح وأشباه ذلك، والعرض له أحكام عامة، كعدم قيامه بنفسه، وأنه لا ينتقل من محل إلى آخر، وعدم جواز قيام العرض بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين. ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ١٨٦)، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ٩١٩ وما بعدها)، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٥.

(٣) هذه المسألة حدث فيها خلط كبير في مصادر المتكلمين التي تصور رأي البغداديين من المعتزلة، فقد ذكر القاضي عبد الجبار وركن الدين الخوارزمي أن البغداديين، ومعهم أبو القاسم الكعبي يرون: أن الاستطاعة ليست عرضًا؛ وإنما تعني سلامة البنية. ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٢، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٨٠. غير أن الإمام الأشعري قد ذكر مخالفة أبي القاسم الكعبي لغيره من البغداديين، وأنه يرى أن الاستطاعة عرض والعرض عند أبي القاسم الكعبي لا يبقى زمانين؛ فالاستطاعة لا تبقى=

يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا لما ظننتموه)[1].

ولقد اعترض القاضي عبد الجبار على ما ذهب إليه معتزلة بغداد ناقدًا شبهتهم: (أن أحدنا إذا كان صحيح البدن يصح منه الفعل، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح)[2].

ويرد القاضي هنا على معتزلة بغداد بأن احتياج المستطيع إلى الصحة لا يدل على أن الفعل مستند إليه كلية، وهذا قياسًا على الحياة؛ لأن الإنسان لا يستند إلى الحياة في الفعل، فلو لم يكن حيًا لم يفعل شيئًا، فكذلك القول هنا في سلامة البنية[3].

فالقاضي هنا ينتقد معتزلة بغداد بأن سلامة البنية ليست هي الأساس الوحيد الذي تعتمد عليه الاستطاعة، كما أنه لا غنى عنها شأنها كشأن الحياة؛ فمغايرة الاستطاعة للحياة مع احتياجه لها، كمغايرة الاستطاعة للصحة، وإن احتاجت إليها.

وأما عن إجابة الماتريدية على هذا التساؤل، فقد ذهبوا إلى أن الاستطاعة عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية[4].

=وقتين، وبهذا فلا تبقى الاستطاعة مع الفعل، ويحدث الفعل في الوقت الثاني بالقدرة المعدومة السابقة. ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (١/ ١٨٤)، ولكن هل الكعبي يقول بما نقله عنه القاضي وركن الدين الخوارزمي، أم بما نسبه إليه الأشعري، أم نقل كل منهم ما قرأه فيكون أبو القاسم الكعبي قال بالرأيين؟ ستبقى هذه الاحتمالات قائمة حتى يترجح أيها على الآخر.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٢، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٨٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٢.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص٣٩٢، ٣٩٣.

(٤) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص ١٢٤، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٠)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٤، والكفاية، للصابوني، ص٧٩، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص ٢٨٠.

فالماتريدية يتفقون مع معتزلة البصرة في كون الاستطاعة عرضًا، ومن ثم ينتقدون معتزلة بغداد في أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات.

نقد الماتريدية لمعتزلة بغداد:

قام الماتريدية ببيان بطلان قول معتزلة بغداد في مفهوم الاستطاعة بأنها: سلامة الأسباب وصحة الجوارح؛ بأنا وجدنا الإنسان سليم الجوارح ليس بذي آفة، وهو قادر على حمل خمسين رطلًا، ثم وجدناه في حالة أخرى قادرًا على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه، ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما، وإذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين، بل لحدوث الفتل وهو عرض في نفسه(١).

فالماتريدية يركزون على أن الاستطاعة عرض، وهي شيء منفصل عن الفاعل، لا يتوقف على كون المرء بحالة صحية سليمة كما يدعي معتزلة بغداد.

وبعد بيان نقد القاضي عبد الجبار لمعتزلة بغداد، ونقد الماتريدية للبغداديين من المعتزلة، نتحدث عن نقد الماتريدية للمعتزلة في توقيت الاستطاعة.

توقيت الاستطاعة:

إذا كانت الاستطاعة عرض عند كل من معتزلة البصرة والماتريدية، فهل هي تسبق الفعل، أم تقارنه؟

وللإجابة على هذا التساؤل ينبغي أن نبين بقاء العرض عند المعتزلة والماتريدية؛ لأن قولهم في توقيت الاستطاعة مبني على قولهم: في بقاء العرض.

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٣)، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٧٢.

فمعتزلة البصرة قد ذهبوا إلى أن الأعراض تبقى زمانين، انطلاقًا من بقاء الألوان، أما أبو القاسم الكعبي فقد قال: بعدم بقاء الأعراض.

يقول أبو رشيد النيسابوري: (ذهب مشايخنا إلى أن الأعراض تبقى، وقال أبو القاسم: إن الأعراض كلها لا تبقى)[1].

وقد حدث سجال نقدي بين البصريين، وأبي القاسم الكعبي في مسألة بقاء الأعراض ذكره أبو رشيد النيسابوري بالتفصيل[2]، ليس مجاله الآن.

وأما الماتريدية فالعرض عندهم لا يبقى زمانين.

يقول أبو إسحاق الصفار: (قال أهل الحق - أي: الماتريدية - لا بقاء للأعراض، وإن بقاء الأعراض ممتنع)[3].

وبناء على ما سبق فإن المعتزلة يرون أن الاستطاعة التي يوجد بها الفعل سابقة على وجوده أي: يجب أن تتقدم الفعل ولا تقارنه.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له)[4].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (والقدرة عندنا تتقدم الفعل...، والعلم بتقدمها ضروري عندنا)[5].

---

(١) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، ص١٢٢، ويراجع: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متوية، ص٢٨٨ - ٢٩٠.

(٢) ينظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، ص١٢٢ - ١٢٥.

(٣) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٣٥١، ويراجع: التعرف، لأبي بكر الكلاباذي، ص٤٦، وأصول الدين، للبزدوي، ص٢٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٨٠.

(٤) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٠، ويراجع: الانتصار، للخياط، ص٩٧، ورسالة إبليس، للحاكم الجشمي، ص٨٣.

(٥) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٩١.

وأما عن رأي الماتريدية في توقيت الاستطاعة، فلابد أن نذكر تقسيمهم للاستطاعة أولًا؛ لنرى أي أنواع الاستطاعة يسبق الفعل، وأيها يقارنه؟

لقد قسم الماتريدية الاستطاعة إلى قسمين:

القسم الأول: سلامة الأسباب وصحة الآلات، وعرفوها: بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عند إرادة المختار، وهذ النوع من الاستطاعة يسبق الفعل، والدليل علي هذا النوع من القرآن الكريم، قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢].

يقول أبو البركات النسفي: الاستطاعة نوعان: أحدهما: سلامة الأسباب والآلات وهي تتقدم الفعل بالإجماع، وحدُّها: التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار، وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: ٩٧]؛ إذ المراد بها الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل، وبقوله تعالى: ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[التوبة: ٤٢]، أي: لو كانت لنا الأسباب والآلات، إذ لو أراد أهل النفاق بذلك حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن أنفسهم كاذبين)[(١)].

القسم الثاني: الاستطاعة: التي هي حقيقة القدرة؛ وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾[هود: ٢٠]؛ إذ الذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب والآلات؛ لأن حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾[الكهف: ٧٢]، وهذا

(١) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٧٩، ٢٨٠، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٣٧٠، ٣٧١)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٠ - ٧٨٢)، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٧٤، ٦٧٥، والكفاية، للصابوني، ص ٧٩.

يعني: أن يصبر سيدنا موسى عليه السلام مع سلامة الآلة؛ إذ لو كان مع فواتها لم يستحق العتاب بترك الصبر[1].

وبعد أن قسم الماتريدية الاستطاعة إلى قسمين، يكون النزاع بينهم، وبين المعتزلة في القسم الثاني فقط.

يقول أبو الثناء اللامشي: (وإذا ثبت أن الاستطاعة نوعان فنقول: الاستطاعة الأولى وهي سلامة الأسباب وصحة الآلات سابقة على الفعل، ولا نزاع بين المعتزلة وأهل السنة فيه، والاستطاعة الثانية: مقارنة للفعل عند أهل السنة خلافًا للمعتزلة)[2].

فالماتريدية بناء على قولهم بأن العرض لا يبقى زمانين قد قالوا بمقارنة الاستطاعة للفعل.

يقول الخبازي: (والاستطاعة الثانية عرض تحدث عندنا مقارنة للفعل)[3].

والماتريدية في هذا الرأي تأثروا بعبارة الإمام أبي حنيفة، التي سرت فيهم ورددوها في كتبهم بعده.

يقول الإمام أبو حنيفة: (نقر بأن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل؛ لأنه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنيًا عن الله تعالى وقت الحاجة، وهذا خلاف حكم النص لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد:

(١) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٢١، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٥٨، ٢٥٩، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١١٤، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٤٧، ١٤٨، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن ابن أبي بكر المقدسي، ص٤٨٥، ٤٨٦.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٤.

(٣) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٤٨.

٣٨]، ولو كان بعد الفعل لكان من المحال؛ لأنه حصول بلا استطاعة ولا طاقة)[١].

ويقر الإمام أبو اليسر البزدوي بصحة النقل عن الإمام الأعظم أبي حنيفة، ويعترف بسير الماتريدية على خطاه في هذه المسألة، بل وفي وغيرها من مسائل العقيدة.

فيقول البزدوي: (قال أهل السنة والجماعة: القدرة على الفعل لا تسبق الفعل، بل تكون مع الفعل، وإن القدرة لا بقاء لها، وأبو حنيفة رئيس في هذه المسألة لأهل السنة والجماعة، فإن مذهب أهل السنة والجماعة مروي عن أبي حنيفة)[٢].

ثبت أن الماتريدية يقولون: بأن الاستطاعة عرض، وأنها تقارن الفعل، فبقي نقدهم للمعتزلة في أن الاستطاعة تسبق الفعل.

جهود الماتريدية في نقد المعتزلة:

احتج المعتزلة بأدلة من العقل والنقل على مذهبهم:

الشبهة الأولى:

إن القدرة لو كانت مقارنة لمقدورها؛ لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا بما لا يطاق؛ إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح[٣].

(١) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١١٢، ١١٣، ويراجع: إشارات المرام، للبياضي، ص٢٤٥.
(٢) أصول الدين، للبزدوي، ص١٢٠.
(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٦، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢١٦، ٢١٧.

نقد الماتريدية لهذه الشبهة:

أثبَت الماتريدية للمعتزلة أنه لا يلزم من مقارنة الاستطاعة للفعل تكليف ما لا يطاق؛ لأن هناك فرق بين الاستطاعة بمعنى: سلامة الأسباب والآلات، وهي شرط في صحة التكليف، والاستطاعة التي هي بمعنى: القدرة، والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الأسباب والآلات في اشتراط التقدم.

يقول الأقشهري: (إنما لزم ذلك إن كان التكليف متعلقًا بالقدرة الثانية وإنه ممنوع؛ لأن التكليف يتعلق بالاستطاعة الأولى وهي: سلامة الأسباب وصحة الآلات؛ لأن العادة جارية على أن المكلَّف لو قصد الفعل عند الاستطاعة الأولى لحصلت له القدرة الحقيقية، وعدم حصولها لاشتغال العبد بضد ما أمر به، فصار مضيعًا للقدرة الحقيقية والمضيع للقدرة الحقيقية لا يكون معذورًا، ولا يلزم تكليف ما لا يطاق، وأما عند عدم سلامة الأسباب والآلات فالتكليف محال وكان العبد معذورًا؛ لأنه لا تحصل له القدرة عند مباشرة الفعل، فكان ممنوع القدرة أصلًا)[1].

فالتكليف عند الماتريدية يعتمد على سلامة الأسباب والآلات، وإذا كان كذلك فلا يلزم تكليف العاجز، ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليم للمعتزلة بتقدم الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات على الفعل.

الشبهة الثانية:

لو صح مقارنة القدرة لمقدورها، لجاز من الساهي أو النائم أو السكران،

(١) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٥٣، ٥٤، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٣٧٤، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١١٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٨٢.

- وقد فقدوا الاختيار - أن يقع منهم الفعل وضده في وقت واحد، وهذا فاسد بالضرورة؛ لأن الساهي والنائم قادران على الفعل ولا فعل لهما، فوجب تقدم القدرة على الفعل[1].

نقد الماتريدية لهذه الشبهة.

لم يسلم الماتريدية للمعتزلة أن للنائم أو المغمى عليه قدرة على الفعل، بل حكمهما كحكم الميت، بسبب طريان العجز على آلاتهم فمنعهما من الحراك، أما إذا تُصوِر منهم الحركة فيعدان فاعلين لا محالة.

يقول أبو اليسر البزدوي: (ليس للنائم أو المغمى عليه قدرة قوة على الفعل، فإنهما في معنى الموتى؛ لضعف ظهر في آلات أفعالهما، فكانت أعضاؤهما من أعضاء الميت كعين الأعمى من عين الميت، وليس للأعمى قدرة الرؤية كعين الميت، فكذا أعضاء المغمى عليه أو النائم كأعضاء الميت، من حيث إنه لا قدرة لكل واحد منهما على الفعل؛ لفتور في أعضاء كل واحد منهما، هذا إذا كان لا يتصور منهما الحراك، أما إذا كانا بحال بعد يتصور منهما الحراك، يكونان فاعلين فعلًا لا محالة)[2].

والحاصل أن الماتريدية يرون أن الاستطاعة تقارن الفعل، وأن المعتزلة يرون أنها تسبق الفعل.

والسبب في قول الماتريدية بأن الاستطاعة تقارن الفعل: أن الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فلو كانت الاستطاعة متقدمة على الفعل، لانعدمت وقت حصول الفعل، فيحصل الفعل بدونها، ولو صح الفعل بدونها لصح من العاجز وإنه محال.

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٩، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٢٣.

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٢٣.

يقول أبو المعين النسفي: (لو كانت - الاستطاعة - متقدمة على الفعل، ولا بقاء لها إلى الثاني من الأوقات كانت عدمًا وقت وجود الفعل، فيوجد الفعل ولا قدرة، وهي لا تنعدم عما يجوز قيامها به إلا عما يضادها وهو العجز، ومن انعدمت قدرته يستحيل اتصافه بكونه قادرًا، ومن قام به العجز يستحيل ألا يكون عاجزًا، فعلى هذا يكون الفعل مستحيل الوجود من القادر واجب الوجود من العاجز)[1].

وهذا الكلام من الماتريدية إجمال يحتاج إلى التفصيل والبرهان، ومن ثم أقام الماتريدية الدليل العقلي على قولهم: بعدم بقاء العرض، فجاء على النحو التالي:

لو كان العرض[2] باقيًا؛ فلا يخلو الأمر من أن يكون باقيًا لذاته، أو يبقى ببقاء محله، أو يبقى ببقاء قام به، وكل هذه الأمور باطلة.

أما الأول: فلا يجوز أن يبقى لذاته؛ لأن كل ما كان باقيًا لذاته يستحيل ورود الفناء عليه؛ ولأن الموجب للبقاء ذاته فيوجب بقاءه في كل زمان وهذا محال، فمحال قيام العرض بذاته.

وأما الثاني: فلا يجوز أن يبقى ببقاء محله؛ لأن الشيء لا يبقى ببقاء قام بغيره.

وأما الثالث: فلا يجوز أن يبقى ببقاء قام به؛ لأن البقاء معنى وراء الوجود

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٠٣)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٥، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٧٣، والكفاية للصابوني، ص ٨١.

(٢) لقد أفاض الماتريدية وأجادوا في إثبات بطلان بقاء الأعراض، والرد على الاعتراضات الواردة حولها، وهنا قد اقتصرت على التلميح إلى قولهم، أما الشرح والتفصيل فيحتاج إلى بسط الحديث والتطويل فيه ويمكن الرجوع إليه في كتبهم. يراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٨ - ٨٠٢)، والكفاية، للصابوني، ص ٨٠، ٨١، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ٩٢٧ - ٩٣٣).

ووراء ذات الموجود، ولهذا لا يعد إثبات الوجود ونفي البقاء تناقضًا حتى يصح أن يُقال: وجد ولم يبق[1].

هاتان شبهتان عقليتان ذكرهما الماتريدية وأجابوا عنهما، أما الشبه السمعية فمنها مايلي:

الشبهة الأولى:

استدل المعتزلة بقول الله تعالى: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ﴾ [البقرة: ٦٣]، وبقوله تعالى: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ﴾ [مريم: ١٢].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمرهم أن يأخذوا كتبه بقوة، وأمرهم أن يأخذوا كتبه ومواعظه بالقوة التي آتاهم قبل أن يأخذوا؛ لأن الأخذ فعلهم والأمر والقوة فعل ربهم، فلم يأمرهم الله تعالى أن يأخذوا حتى قوَّاهم على ذلك قبل أن يأخذوا، فالقوة على الفعل تكون سابقة عليه

نقد الماتريدية لهذه الشبهة:

أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أن الآية محمولة على الاستطاعة الأولى، وهي سلامة الأسباب وصحة الآلات[2]؛ فالآية دليل للماتريدية، وليست عليهم[3].

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٩٠، ١٩١، وأصول الدين، للبزدوي، ص١٢٤، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٤، والهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١٢٦، والبداية، للصابوني، ص٣٢٦ - ٣٢٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٠ وما بعدها.

(٢) والحق أن هذا الجواب للماتريدية فيه نظر؛ إذ كيف يأخذ يحي عليه السلام الكتاب بقوة، أو كيف يأخذ بنو إسرائيل ألواح موسى بقوة؟؟ ويكون المعنى صحة الآلات.

(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٢٩).

الثاني: أن القدرة تقارن الفعل؛ ولهذا سميت قدرة الفعل، فلو كانت تتقدم الفعل لم يكن لإضافة الفعل إليها معنى.

الثالث: أن الله تعالى لو كان أعطاهم القوة قبل الفعل ووقت الأمر به، ثم تذهب عنهم تلك القوة وقت الفعل؛ لكان الفعل بلا قوة، فالقدرة تحدث بحدوث الفعل لا تتقدم ولا تتأخر عنه[1].

الرابع: أن الأخذ إنما يصير أخذًا بالقوة، إذا كانت القوة وقت الأخذ موجودة، فأما إذا كانت معدومة وقت الأخذ، فلا يكون أخذًا بقوة كالأخذ باليد، ثم ليس من ضرورة الأخذ بقوة تقدمها على الأخذ، بل وجوده عند الأخذ، ومن ضرورة وجودها عند الأخذ أن لا تكون موجودة قبله؛ لاستحالة بقائها[2].

الشبهة الثانية:

استدل المعتزلة على أن القدرة تتقدم الفعل بقول الله تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [التوبة: ٤٢].

يقول القاضي عبد الجبار: (الآية تدل على أن العبد يستطيع ما لا يفعل، ويقدر على الشيء قبل أن يفعل)[3].

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ١٤٨)، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٢٦.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٢٩)، والكفاية، للصابوني، ص ٨٤، ٨٥، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٤٩، والانتقاد، للأقشهري، ص ٥٣، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٨٦.

(٣) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٤٠٢، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٩٣.

نقد الماتريدية لهذه الشبهة:

أجاب الماتريدي عن هذه الشبهة بأن الاستطاعة على وجهين: استطاعة الأسباب والأحوال، واستطاعة الأفعال، واستطاعة الأسباب والأحوال يجوز أن تتقدم، وهذه الاستطاعة هي استطاعة الأسباب والأحوال، ألا ترى أنه تعالى قال بعدها: ﴿وَلَوۡ أَرَادُواْ ٱلۡخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةٗ﴾[التوبة: ٤٦](١).

وبجانب هذه الردود على شبهات المعتزلة العقلية والنقلية، فإن الماتريدية قد ألزموا المعتزلة ببعض الإلزامات العقلية التي تثبت مقارنة الاستطاعة للفعل، ومنها:

١. لو كانت القدرة سابقة على الفعل؛ للزم استغناء العبد عن الرب، وذلك محال(٢).

وبيان الملازمة: أن القدرة لو تقدمت الفعل، لاستطاع العبد إيجاد ما يريد في الوقت الذي يريده دون حاجة إلى الباري تعالى الذي من شأن قدرته الإيجاد.

٢. لو كانت القدرة سابقة على الفعل لكان الأمر بسؤال المعونة من الله تعالى لغوًا، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك.

دليل بطلان التالي: أن الله تعالى أمرنا بسؤال المعونة على العبادة، فلو كانت المعونة قبل الفعل، لكان الأمر بسؤالها لغوًا(٣).

وبعد الحديث عن توقيت الاستطاعة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ٣٦٦).

(٢) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٩١، والتعرف، للكلاباذي، ص٤٦، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٢٨)، والكفاية، للصابوني، ص ٨٣، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٠.

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٢٨)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٠.

عليهم، يأتي دور الحديث عن مسألة أخرى، وهي: هل الاستطاعة صالحة للضدين، أم أنها لا تصلح إلا لضد واحد؟

صلاحية الاستطاعة للضدين:

إذا كانت القدرة الحادثة عرض متقدمة على الفعل عند المعتزلة، ومقارنة للفعل عند الماتريدية، فهل يقدر الإنسان على فعل الخير والشر بقدرة واحدة؟ أم أنه يحتاج لكل مقدور قدرة تناسبه، ولا تصلح هذه القدرة إلا له؟

ذهب المعتزلة والماتريدية[1] إلى أن القدرة الواحدة تصلح للضدين معًا، وليست مجبرة على فعل واحد، فالقدرة التي تقع بها الطاعة يمكن أن تقع بها المعصية.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (اعلم أن شيوخنا يقولون: إن القدر تتعلق بالمختلف والمتضاد والمتماثل، وتتعلق بذلك في الأوقات، فأما كيفية تعلقها بالمختلف، فإنها تتعلق في الوقت الواحد من المختلفات بما لا نهاية له، وأما المتضادات فإنها تتعلق بها على البدل لا على الجمع،

---

(١) انفرد الإمام الماتريدي برأي يخالف ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة والماتريدية من بعده حيث يرى أن الاستطاعة المقارنة للفعل لا تصلح للضدين، وإنما تصلح لمقدورها المعين، وقد ظهر هذا صريحًا عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ﴾ [البقرة: ٦٣] حيث يقول: (إن للأخذ قوة غير التي للترك) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ١٤٩)، وأما في كتاب التوحيد: فيصعب علينا تحديد هذا الرأي حيث إن الإمام الماتريدي يذكر رأي القائلين بصلاحية القدرة للضدين، وأدلتهم ويعقب عليهم بأن هذا قول أبي حنيفة والمعتزلة، ثم بعد ذلك يسرد الأدلة على القول بعدم صلاحية القدرة للضدين وأنها صالحة لمقدورها المعين بما يصعب معه اكتشاف ميله إلى هذا الرأي. ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٩٣. وقد سكتت المصادر الماتريدية عن هذا الاتجاه المخالف للماتريدي إلا ما ذكره أبو المعين النسفي من أنه يميل إلى عدم صلاحية القدرة للضدين حيث يقول: (والشيخ أبو منصور ذكر الخلاف، وذكر الحجج لكل فريق، ولم يشتغل بالجواب لحجج أحد الفريقين، ولم يظهر أنه إلى أي قول يميل، وأكثر كلامه يدل أنه يميل إلى أنها لا تصلح للضدين). تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٦).

وأما المتماثل؛ فإنها لا تتعلق إلا بجزء واحد منه في الوقت الواحد في المحل الواحد)(١).

فالخوارزمي يفصِّل تعلقات القدرة بالأشياء مع أنها واحدة؛ إذ تتعلق بالمختلفات في وقت واحد وفي آن واحد، وتتعلق القدرة الواحدة بكل ضد على البدل، فتفعل الواحد بدل الآخر ولا تفعلهما معًا، وأما المتماثلات فجوزوا تعلقها بها في وقت واحد وفي جزء واحد.

ويقول الصفار: (إن الاستطاعة الواحدة تصلح للضدين على طريق البدل، وذلك أن الاستطاعة إذا تعلق بها فعل الطاعة؛ فإنها كانت تصلح لضده قبل تعلق فعل الطاعة بها، هذا مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه)(٢).

فالصفار وغيره من الماتريدية يتفقون مع المعتزلة في القول بصلاحية القدرة للضدين، ويسير الماتريدية خلف الإمام أبي حنيفة(٣) القائل الأول لهذا الرأي عندهم.

يقول الإمام أبو حنيفة: (الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة)(٤).

وإذا كان المعتزلة قد قالوا: بصلاحية القدرة للضدين بناء على قولهم: بأن القدرة تتقدم على وجود الفعل، فهل قول الماتريدية بصلاحية القدرة للضدين لا يتسق مع قولهم: بأنها مقارنة للفعل؟

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٨٦، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤١٦، ورسالة إبليس، للحاكم الجشمي، ص٨٣.
(٢) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٦٧٥.
(٣) تبع الإمام أبو حنيفة في هذا الرأي أبو العباس القلانسي من الأشعرية، وأبو العباس بن سريج وابن الراوندي. ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٥)، والكفاية، للصابوني، ص٨٣.
(٤) إشارات المرام، للبياضي، ص٣٤٣.

الحق أن المعتزلة قد وجهوا تلك الشبهة إلى الماتريدية اتهامًا بأن قولهم: متناقض[1]؛ لأنه يلزم عليه القول بالمحال، وهو اجتماع الضدين.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن قولهم: إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين متناقض؛ لأنه إذا قلنا: إن القدرة صالحة للضدين، فإنما نعني به: أنه يصح من القادر أيهما شاء، وذلك يقتضي تقدمها، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتأتى: فتناقض، فلو كانت القدرة صالحة للضدين على ما ذكروه؛ لكان لا يكون أحد الضدين أولى بالوقوع من صاحبه إلا بأمر ومخصص، وليس ههنا أمر يمكن الإشارة إليه، فيجب القول باجتماع الضدين، وذلك محال)[2].

وبعد ذكر شبهة المعتزلة، يمكننا أن نتساءل: هل يحق للمعتزلة القول بأن تعلق القدرة بالضدين معًا حال المقارنة يلزم منه الجمع بين المتنافيين؟

الحق أنه لا يلزم من مقارنة القدرة للفعل، أن تكون متقدمة عليه، فقد ورد عن الإمام أبي حنيفة القول بمقارنة القدرة للفعل[3]، ومع ذلك تصلح للضدين.

يقول صدر الشريعة المحبوبي: (قد توهم بعض الناس أن كل من يقول: بأن القدرة مع الفعل، فهو قائل: بأن القدرة لا تصلح للضدين، وكل من يقول بأن

---

(١) هذه المسألة تعد من المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية؛ حيث إن الأشاعرة يذهبون إلى أن القدرة لا تصلح للضدين، بل لكل منهما قدرة على حدة، واحتجوا على ذلك بنفس ما قاله المعتزلة: بأنها لو كانت صالحة للضدين، لزم تسليم كونها قبل الفعل. ينظر: المواقف، للإيجي، (٣/ ١٣٦)، ونظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٥٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٨.

(٣) لقد ألمح الشيخ زاده إلى أمر مهم، وهو أنه لو لم يقل الماتريدية بمقارنة القدرة للفعل وصلاحيتها للضدين للزمهم القول بالجبر كما حدث مع الإمام الأشعري يقول شيخ زاده: (التوسط بين الجبر والقدر مبني على أن القدرة مع الفعل، وأنها تصلح للضدين، فالشيخ الأشعري لما قال بأن القدرة مع الفعل لكن بحيث يجب بها الأثر، وأنها لا تصلح للضدين وقع في الجبر). نظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٥٢، ٥٣.

القدرة سابقة، فهو قائل: بأنها تصلح للضدين لكن هذا غلط، بل المنقول عن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنها مقارنة، ومع ذلك تصلح للضدين)[١].

ويستمر الماتريدية في الدفاع عن مذهب الإمام أبي حنيفة حيث إن المقصود بصلاحية القدرة للضدين مع مقارنتها للفعل هو: أنها تصلح لهما على طريق البدل لا على الجمع.

يقول كمال الدين البياضي: (إن القدرة الحقيقية أي: جملة ما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره، وإن كانت مقارنة للفعل والهيئة الحاصلة، فإنها تصلح للضدين على البدل؛ بمعنى: أنه لا يجب معها صدور الفعل، بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضًا)[٢].

فهذا الجواب من الماتريدية يجعل إلزام المعتزلة غير وارد عليهم؛ لأن الاختيار إذا انضم إلى قدرة الفاعل يجعل تخلف الفعل ممكن عند القادر المختار، أي: يتصور منه اختيار الترك بدلًا من اختيار الفعل والعكس.

ويؤكد ملا علي القاري على أن القدرة التي يحصل بها الفعل واحدة، وصالحة للتعلق بالضدين، والاختلاف إنما يكون من حيث الإضافة أي: التعلق، وذلك لا يوجب اختلافًا في ذات القدرة، فالكافر لو اشتغل بالإيمان بدل اشتغاله في تلك الحال بالكفر لحصل له الإيمان بتلك القدرة، إلا أنه ضيع القدرة بصرفها إلى الإيمان.

---

(١) شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٣٣.

(٢) إشارات المرام، للبياضي، ص٢٤٦، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، ص٧٨٥، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٧٥، والكفاية، للصابوني، ص ٨٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٨٣، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٣٣، ونظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٥٢.

يقول ملا علي القاري: (إن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة، حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، لا اختلاف إلا في التعلق، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر، وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب من هذا الباب)(١).

وقد استدل المعتزلة والماتريدية على أن الاستطاعة صالحة للضدين بأدلة عقلية متنوعة، وهي محل اتفاق بينهما؛ لذا فسنقتصر على ذكر دليل واحد منها على سبيل المثال، وهو قياس القدرة من حيث إنها سبب من أسباب الفعل على بقية الأسباب أو الآلات، ولما كانت الآلات المعدة تصلح للضدين، كاللسان يصلح للصدق والكذب معًا، لذا قالوا: إن القدرة الحادثة تصلح للضدين، كبقية الأسباب والآلات.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (إن الشي الواحد يؤثر في أحكام مختلفة، ولا يجب أن يكون في نفسه مختلفًا، ولا على صفات مختلفة بحسب أحكامه، ألا ترى أن الحجم يصح كونه في جهة يمنة، وكونه في جهة يسرة، ولا يجب أن يكون على صفات مختلفة ولا متضادة في نفسها، بل هو أمر واحد)(٢).

ويقول نور الدين الصابوني: (إن كل سبب من أسباب الفعل يصلح للضدين، نحو: الآلات والأدوات لتتميم القدرة الناقصة، كاللسان يصلح للصدق والكذب، واليد للخير والشر، فكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل)(٣).

---

(١) شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٢٤، ١٢٥.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٩٠، ويراجع: رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، للحاكم الجشمي، ص٨٣.

(٣) الكفاية، للصابوني، ص ٨٤، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٣٠، ٨٣١).

وبعد أن أوضحنا مسألة الاستطاعة عند المعتزلة والماتريدية ظهر أن الاستطاعة عند المعتزلة عرض متقدمة على الفعل صالحة للضدين، وعند الماتريدية عرض مقارنة للفعل صالحة للضدين على البدل، وتبين أن سبب الخلاف في كونها متقدمة على الفعل أو مقارنة له مبني على القول في بقاء الأعراض، وإذا ثبت هذا ننتقل إلى الحديث عن أفعال العباد حيث إن الاستطاعة من مقدمات أفعال العباد.

ثانيًا: أفعال العباد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

إن مسألة أفعال العباد قد حدث فيها جدل كبير بين المعتزلة والماتريدية، وجوهر الخلاف يكمن في أنه إذا كان للعبد قدرة أو استطاعة؛ فهل هذه القدرة تعارض القدرة الإلهية الشاملة لكل المخلوقات؟ وكيف نوفق بين قدرة الإنسان على أفعاله وقدرة الله المطلقة؟ وإذا كان الله هو الخالق لفعل العبد، فكيف يحاسبه الله تعالى في الآخرة؟

قام كل من المعتزلة والماتريدية بتقديم حلول لهذه التساؤلات إلا أن الماتريدية لم يرُق لهم ما قاله المعتزلة في هذا الشأن، ومن ثم قاموا بالرد عليهم، والاستدلال على مذهبهم، وسيتضح لنا جليًا تفصيل هذا في السطور القادمة.

مذهب المعتزلة:

يرى المعتزلة أن العباد هم المحدثون لأفعالهم الاختيارية[1]، وأن الله تعالى

---

(١) جاء مذهب المعتزلة نتيجة لغلو الجبرية في أفعال العباد، والجبرية هم الجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان، ويعتقدون أن الإنسان مجبور في أفعاله كالريشة المعلقة في الهواء ليس له أي اختيار، والفعل كله منسوب إلى الله تعالى، وليس للإنسان استطاعة، والإنسان عندهم كالجماد، يخلق الله تعالى فيه الأفعال كما يخلق في سائر الجمادات. ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، (١/ ٣١٢)، والفرق بين الفرق للبغدادي، ص١٩٩، وقد استندوا إلى ظواهر النصوص القرآنية التي تنسب الأفعال كلها لله تعالى دون التفريق بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري مثل قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الإنسان: ٣٠]، ولقد قام المعتزلة وأهل السنة بنقد هذا المذهب بأدلة عقلية ونقلية. ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص٢٣٢، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٨/ ٨٣)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٣٤ وما بعدها، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٧٨ -٢٨٠، والمطالب العالية من العلم الإلهي، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، (٩/ ١٥ -١٧)، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٨هـ - ٢٠١٦م)، والرد على القائلين بوحدة الوجود، لملا علي القاري، تحقيق: علي رضا، ص٥٨، الطبعة الأولى: الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

لم يجبرهم عليها، بل هي تقع من جهتهم حسب قصدهم وعلومهم[(١)]، وقدرهم التي أودعها الله فيهم، لأنه محال أن يجتمع مؤثرين على أثر واحد.

يقول القاضي عبد الجبار: (اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين)[(٢)].

---

(١) جاء مذهب القدرية على النقيض من مذهب الجبرية، وأول من ادعى هذا المذهب معبد بن خالد الجهني، ثم جاء من بعده عمرو المقصوص وغيلان الدمشقي، وهم يرون أن كل عبد يخلق فعله، والكفر والمعاصي ليست بتقدير الله تعالى، وغالوا في هذا الأمر إلى أن نفوا القدر عن الله تعالى، وقالوا في ذلك عبارتهم المشهورة (لا قدر والأمر أنف) ولذا سموا قدرية. ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٤٧)، وقد انتقد هذا المذهب؛ لأنه لا يتفق مع الدين ويعاند العقل والواقع، أما دليل بطلانه دينيًا: فقد ورد فيهم حديث النبي ﷺ (القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم) أخرجه أبو داوود في «سننه»، كتاب السنة، باب في القدر، (٤/ ٢٢٢/ ح: ٤٦٩١)، وسنن ابن ماجة، باب في القدر، (١/ ٣٥/ ح: ٩٢)، فقد سماهم النبي ﷺ مجوسًا، لأن المجوس أشركوا بالله وقالوا بإلهين إله للخير، وإله للشر، أما القدرية فقد جعلوا من الإنسان إلها بجانب الله، وأما دليل بطلانه عقلًا: فإن العقل يؤكد على أن الإنسان لا يملك التصرف في جميع أفعاله بحرية مطلقة، بل يجد العاقل نفسه عاجزًا عن إدراك كنه بعض الأفعال وتفسيرها، مما يدل على وجود قوة إلهية تصرف فعل الإنسان طبقًا لما قدره الله. ينظر: أفعال الله وأفعال العباد بحث في مشكلة الإنسان، د. سعد الدين صالح، ص٣٢، ٣٣، الطبعة الأولى: دار الطباعة المحمدية -القاهرة (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، وإذا كان كل من مذهب القدرية والمعتزلة يتفقان في إعطاء الإنسان حرية مطلقة في تحديد تصرفاته بعيدًا عن تأثير القدرة الإلهية إلا أن مذهب القدرية يفترق عن مذهب المعتزلة بفارقين: الأول: أن مذهب المعتزلة فيه مسحة من الإيمان حيث قالوا: إن القدرة التي يخلق بها العبد فعله مخلوقة لله، والثاني: أن المعتزلة أثبتوا علم الله تعالى الأزلي وكتابه السابق بصورة كلية فقالوا: إن الله لم يزل عليمًا بأن كل كائن فإنه سيكون على ما هو عليه. ينظر: أفعال الله وأفعال العباد بحث في مشكلة الإنسان، د.سعد الدين صالح، ص٣٢، ٣٣.

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٨/ ٣).

ويقول في موضع آخر: (فإن قال: أتقولون في أفعال العباد أن الله عز وجل لم يخلقها؟ قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعة حادثة)(١).

وينبغي الإشارة إلى معنى الخلق عند المعتزلة حتى لا يلتبس الأمر، فهم لم يقصدوا بخلق العبد لفعله الاختياري ما يتبادر إلى الذهن من معنى الخلق، أي: لم يثبتوا خالقًا يحيي ويميت ويرزق كالباري تعالى، وإنما يعنون بالخلق هنا التقدير.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن المراد أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله، فإن خلقه جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا؛ فإنا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التي هي القيام والقعود وما يجري مجراهما)(٢).

والمتقدمون من المعتزلة كانوا يمتنعون عن تسمية العبد خالقًا، لقرب عهدهم بإجماع السلف، على أنه لا خالق إلا الله، ثم اجترأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقًا.

يقول أبو المعين النسفي: إن أوائلهم - أي المعتزلة - ما كانوا يتجاسرون على إثبات اسم الخلق للفاعل، ويساعدون أهل الحق في قولهم: ألا خالق إلا الله تعالى، وكانوا يسمون الخلق موجدين محدثين مخترعين، إلى أن نشأ أبو علي الجبائي، فرأى ألا فرق بين الإيجاد والتخليق(٣)، فسمى العباد خالقين لأفعالهم، ولم يبال من خرق الإجماع)(٤).

---

(١) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٠٨)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٢٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨١

(٣) لمعرفة رأي أبي علي الجبائي في تسمية العباد خالقين ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٨/ ١٦٢).

(٤) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٧٥، ٢٧٦، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص٨٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٨٦، ٢٨٧.

ولو نظرنا إلى متقدمي المعتزلة لتأكد لنا صحة قول النسفي عنهم، حيث يقول **أبو القاسم الكعبي**: (وأجمعوا على أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أعمال العباد، بل العباد يفعلون ما أمروا به، ونهوا عنه بالقدرة التي خلقها الله لهم وركبها فيهم)[(١)].

والحاصل: أن التعبير عن العلاقة بين العبد وفعله الاختياري قد أخذ مرحلتين لدى المعتزلة، فالمتقدمون كانوا يقولون: إن العبد يوجد فعله، وامتنعوا عن القول بأن العبد يخلق فعله، وسبب ذلك كما ذكر أبو المعين النسفي، هو قربهم بعهد السلف - رضوان الله عليهم - أما المتأخرون منهم فلم يجدوا في ذلك شيئًا، وأساغوا إطلاق لفظة الخالق على العبد.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنا لو خلينا وقضية اللغة؛ لأجرينا هذا اللفظ - الخلق - على الواحد منا، كما نجريه على الله تعالى؛ لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير)[(٢)].

والحق أن الخلق في اللغة يقال على ضربين: أحدهما: ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه، والآخر: التقدير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] أي: تُقدرون كذبًا[(٣)].

فالمعتزلة يطلقون على العبد خالق لفعله قصدًا منهم إلى المعنى الثاني في اللغة، وهو **التقدير**.

---

(١) باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين للكعبي ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٠، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٨/ ١٦٣).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد الأزهري، (٧/ ١٦)، ومختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ص ٩٥، ولسان العرب، لابن منظور، (١٠/ ٨٥).

لكن السؤال: هل يلزم من تصحيح اللغة لهذا المعنى للخلق جواز إطلاقه على العبد شرعًا؟

هنا يصرح أبو هاشم الجبائي: أن الشرع يمنع من إطلاق اسم الخالق على العبد، وإن لم تمنع اللغة ذلك.

يقول أبو هاشم: (لو كان للفعل صفة لكونه كسبًا لقدر تعالى عليه كقدرتنا، فأما كونه خلقًا، فاللغة لا تمنع من هذه التسمية، فمتى وجد المعنى صح أن يتبعه الاسم، ولكن الشرع قد منع من الإطلاق في العباد)[1].

ولقد بنى المعتزلة مذهبهم في أفعال العباد على عدة دعائم أساسية منها:

١. القضاء والقدر الذي لا يجبر أحدًا على فعل الطاعة أو تركها؛ لأن القضاء والقدر عند المعتزلة يطلق على عدة معاني حسب ورودهما في القرآن الكريم، وليس في هذه المعاني ما يفيد أن الله تعالى يقضي المعصية أو يقدرها، ولو وجد لفظ يفيد ذلك وجب تأويله عندهم.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه، وقد يذكر ويراد به الإيجاب، وقد يذكر ويراد به الإعلام والإخبار، واستعماله في هذه الوجوه لا يمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفًا به في الباقي)[2].

٢. إثبات الإرادة والاختيار للإنسان، وعدم إيجاب الإرادة للفعل المراد؛ بمعنى: أن الإنسان له اختيار وقصد إلى الفعل؛ بهما يوجه قدرته لإحداث الفعل المراد.

---

(١) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٥٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٧٠، ويراجع: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٤٢٠.

يقول القاضي عبد الجبار: (فأما الاختيار فهو إرادة، وإن كان إنما يوصف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره، ولو فعل فينا تعالى إرادة الشيء، واضطرنا إليها، لم يسم اختيارًا؛ لأن معنى الإيثار بها لا يقع، وإنما يصح ذلك متى فعلها الفاعل لما له يفعل المراد)[1].

٣. إثبات القدرة والاستطاعة للإنسان، والقول بأن الاستطاعة سابقة على الفعل، وغير موجبة له، وصالحة لفعل الضدين.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (والقدرة عندنا تتعلق بالضدين على الوجه الذي يصح عليه وجود أحدهما...، وهي عندنا تتقدم الفعل، وليست موجبة له)[2].

وأيًا ما كان الأمر فإن المعتزلة أجمعوا على أن القدرة الإلهية لا تؤثر في إرادة العبد لفعله الاختياري، بل هو يفعل الفعل بإرادته هو وبحرية مطلقة بالقدرة التي خلقها الله له، وركبها فيه حتى يصح منه التكليف، غير أن الماتريدية قد خالفوهم الرأي، وانتقدوا مذهبهم في أفعال العباد، وقاموا بالرد على شبهاتهم العقلية والنقلية.

مذهب الماتريدية:

يرى الماتريدية أن الله تعالى هو خالق كل شيء، ولا خالق سواه، وليس للعبد في فعله إلا الكسب[3] طبقًا لما تقضي به الضرورة العقلية من أن يكون للعبد مدخل في فعله، وحتى تصح قاعدة التكليف.

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار: ج٦م٢ ص٥٦، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٤٦٤، والمسائل في الخلاف، لأبي رشيد النيسابوري، ص٤٢٧.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٨٩، ٢٩١، ويراجع: شرح الأصول، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩١، ورسالة إبليس، للحاكم الجشمي، ص٨٣ - ٩١.

(٣) اتفق الأشاعرة مع الماتريدية في هذه المسألة في أصل المذهب، وهو أن الله تعالى خالق كل شيء، كما اتفقوا على القول بالكسب غير أنه اختلف تفسير معنى الكسب عند كل منهما،=

يقول الإمام أبو حنيفة: (جميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره)[1].

ويقول أبو الثناء اللامشي: (اختلف الناس في الأفعال الاختيارية للعباد، قال أهل السنة والجماعة: هي مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعباد، والله تعالى يسمى بتخليقها وإيجادها وإحداثها خالقًا، والعبد يسمى بكسبها ومباشرتها فاعلًا لها، ويصير مطيعًا أو عاصيًا)[2].

فالماتريدية يصححون قاعدة التكليف التي حار فيها كثير من الفرق؛ بأن

=فالأشاعرة قد توسطوا بين الجبرية والقدرية، منطلقين من كون القدرة الإلهية قدرة مطلقة لا نهاية لها، ولا يوجد مؤثر غيرها في فعل العبد؛ إذ يؤدي ذلك إلى إلحاق النقص بالباري تعالى، وإثبات العجز له، وقد اختلفت أقوال الأشاعرة في مفهوم الكسب، فالإمام الأشعري يفسر كسب العبد على أنه سبب عادي، فالله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا من غير أن يكون لقدرة العبد تأثير في وجود الفعل. ينظر: اللمع، للأشعري، ص٧٤ وما بعدها، وإذا كان مذهب الأشعري يؤول إلى الجبر، فإن رجال المدرسة الأشعرية قد حاولوا أن يطوروا المذهب من بعده، فذهب أبو إسحاق الأسفراييني إلى أن قدرة الله تعالى وقدرة العبد إذا تعلقا بمقدور واحد وقع الفعل بهما، على أساس أن المعونة الإلهية هي التي تؤثر في قدرة العبد. ينظر: المطالب العالية، لفخر الدين الرازي: ج٩ ص١٠٩، ١٠، وأما إمام الحرمين الجويني فقد انتهى إلى أن قدرة العبد الحادثة تؤثر في وجود الفعل الذي تتعلق به غير أنها لا تستقل بهذا التأثير وحدها، بل تستند إلى سبب آخر تكون نسبتها إليه كنسبة الفعل إليها، وهكذا إلى أن تنتهي الأسباب إلى الله تعالى. ينظر: العقيدة النظامية، لإمام الحرمين الجويني، ص٤٨، والكسب من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، وقد قام الشيخ خالد النقشبندي بعرض أوجه الخلاف بين المذهبين. ينظر: العقد الجوهري في الفرق بين قدرة العبد وكسبه بين الماتريدي والأشعري، لخالد النقشبندي: مخطوطة بجامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية تحت رقم: ٦٤٩٥، ويراجع: مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، لابن كمال باشا، ص٧٤ وما بعدها.

(١) الفقه الأكبر، للإمام أبي حنيفة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص٦٤، طبعة: المكتبة الازهرية للتراث - القاهرة (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٧.

استناد الأفعال إلى الله تعالى حقيقة هو الأصل عندهم، وليس للعبد إلا الكسب، وهو أن قدرة العبد تؤثر في الاتصاف بكون الفعل طاعة أو معصية، والكسب عند الماتريدية لا يجعل قدرة العبد تنفرد انفرادًا كليًا بإيجاد الفعل، فهذا شأن القدرة الإلهية، وإنما هو أمر إضافي مخلوق في العبد يستطيع به أن يختار الفعل ويتصف به دون أن يوجده.

يقول الخبازي: (الحاصل من تحديد الكسب أنه تصرف فيما أوجده الله تعالى من حيث استعمال الموجود بإيجاد الله، وأثر قدرة العبد في أن يجد في نفسه حال القادرين وقوعه على حسب إيثاره، واختياره من حيث الجملة دون التفصيل، فصار مكتسبًا له بأدوات الآلات، متصفًا بخصوص أوصاف فعله، فتعلق التكليف به من هذا الوجه، فيضاف الفعل إلى الله خلقًا وإلى العبد كسبًا)(١).

ويؤكد الماتريدية على ضرورة التفرقة بين الخلق والكسب، بأن الخلق أمر إضافي يجب أن يقع به المقدور لا في محل القدرة، ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر، والكسب أمر إضافي يقع به المقدور في محل القدرة، ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر(٢).

فأثر الخالق عند الماتريدية هو أن يوجد منه الفعل في أمر خارج عن ذاته، وهو ما عبروا عنه بقولهم: لا في محل القدرة، ويمتنع مشاركة غيره في إيجاد ذلك الفعل، وأثر الكاسب هو إيجاد الفعل في محل قائم به، وهو ما عبروا عنه بقولهم: في محل القدرة، ويجوز لغيره أن يشاركه في الإيجاد.

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٠، ١٧١.

(٢) ينظر: حاشيتان على المقدمات الأربع لصدر الشريعة في أفعال العباد، للقازآبادي والكفوي، تحقيق: د. سعيد فوده، ص١٦٤، ١٦٥: الطبعة الأولى: منشورات الأصلين - الأردن (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص:٩١.

وإذا ثبت عند الماتريدية أن الله تعالى هو الخالق لكل شيء بقدرته القديمة، وأن للعبد الكسب بقدرته الإنسانية التي لها تأثير في الفعل، فما هي الدائرة التي تعمل فيها هذه القدرة عندهم؟

إن العبد له كسب حتى يثاب أو يعاقب على ما فعله، وهو عزم وتصميم على الفعل باختيار العبد في هذا العزم، فإذا ما حصلت له رغبة وميل إلى الشيء، فإن هذا يعقبه عزم وتصميم على الفعل، ثم بعد ذلك يحصل الفعل تبعًا لهذا العزم والتصميم، والفعل بخلق الله تعالى، وأما محل قدرة العبد فهو عزمه وتصميمه وتوجهه الصادق نحو الفعل طلبًا له، فإذا وُجِد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل.

يقول الكمال بن الهمام: (إن إيجاد المكلف - فعله - إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منه، وإقداره عليه، غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل إليه تعالى بالإيجاد، وقطعها عن العباد، فلنفي الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص، وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد، بل يكفي لنفيه أن يقال: جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزمًا مصمما بلا تردد، وتوجهه توجهًا صادقًا للفعل طالبًا إياه، فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله له الفعل، فيكون منسوبًا إليه تعالى من حيث هو حركة، وإلى العبد من حيث هو زنا ونحوه)[1].

وقد اتضح لنا أن العبد مختار في عزمه وتصميمه على الفعل، إن شاء فعل

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٥٤ - ٥٧، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٧، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٦٨، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٥٦، والروضة البهية، لأبي عذبة، ص٣٠٢، والقول السديد في علم التوحيد، للشيخ محمود أبي دقيقة، ص٢١٠.

وإن شاء ترك، وهذا الاختيار بإرادة جزئية[1] تؤثر في حصول الفعل، وليست قاصرة على اقترانها بالفعل، إلا أن هذا لا يعني أن الأثر الوحيد في حصول الفعل هو قدرة العبد وإرادته، إنما يصح هذا لو كانت قدرة العبد وإرادته تؤثران بذاتهما، وهما في الحقيقة من خلق الله تعالى.

يقول الكلنبوي: (إن المراد من تأثير العبد في فعله، أن قدرته التي خلقها الله تعالى لها مدخل في ذلك الوصف، لا بمجرد المقارنة والمحلية، كما قاله الأشعري، وإلا لما جعل الفعل حاصلًا بمجموع القدرتين، بل يصرف الإرادة الكلية نحو: الفعل والترك، وذلك الصرف صادر من العبد باختياره، وليس بمخلوق لأحد لكونه من الأمور الاعتبارية، أو من قبيل الحال، فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف، القوة التي خلقت في قلب العبد بها يصح أن يصرف إرادته الكلية إلى جانب معين، وألا يصرف، وهذا هو المراد بالتأثير)[2].

---

(١) لقد أشار الشيخ مصطفى صبري إلى معنى الإرادة الجزئية عند الماتريدية، وسبب تسميتهم لها بالجزئية، والفرق بين الإرادة الكلية والإرادة الجزئية، وكيفية تعلق كل منهما بالمقدور، وأي الإرادتين مخلوق لله تعالى، وأيهما مخلوق للعبد يجمع ذلك في هذا النص فيقول: (إرادة العبد عند الماتريدية لها معنيان: إرادتهم الكلية وهي مخلوقة لله تعالى، أما إرادتهم الجزئية فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم، وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم، ومدار تكليفهم بها ومسؤوليتهم عنها، فالإرادة الكلية اسم لصفة الإرادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك، والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل، والإرادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين، فالجزئية تأتيها من تعينها بتعين متعلقها، والجزئي يطلق على كل معين ومشخص، وربما جعلوا الإرادة الجزئية عبارة عن صرف الإرادة الكلية واستعمالها في جانب معين). موقف البشر تحت سلطان القدر، للشيخ مصطفى صبري، ص٥٦، ٥٧، الطبعة الأولى: المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة (١٣٥٢هـ).

(٢) حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، (١/ ٢٥٢)، ويراجع: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٠٨.

ولا يلزم من كون الله تعالى هو الخالق للميل والداعية والاختيار أن يكون العبد مجبورًا على الفعل أو الترك؛ لأن عزم العبد كائن بقدرته المخلوقة لله تعالى.

يقول الكمال بن الهمام: (وليس خلق هذه الأشياء - من الميل والداعية - يوجب اضطرار - المكلف - إلى الفعل؛ لأنه أقدره فيما يختاره، ويميل إليه عن داعية على العزم على فعله وتركه؛ إذ من المستمر ترك الإنسان لما يحبه ويختاره، وفعل شيء وهو يكرهه لخوف أو حياء، فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه)[1].

ولكن إذا كان الماتريدية يذهبون إلى أن الله تعالى هو خالق كل شيء، أفلا يكون الكسب من خلق الله تعالى؟

الحق أن الماتريدية يذهبون إلى أن الكسب ليس من خلق الله تعالى؛ لأنه غير موجود أصلًا، بل هو من الأمور الاعتبارية كما ألمح إلى ذلك الكلنبوي في النص السابق.

ويؤكد البياضي على هذا الأمر فيقول: (وليس هذا الكسب من الله؛ إذ لكونه عدميًا غير موجود، ولم ينسب إلى خلقه وإيجاده، ولاتصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله، وقابلية ذلك الخلق فيه، وبيان القابلية أن يكون شرط الخلق والتأثير لا جزءًا منه)[2].

والمدقق فيما أورده البياضي يجد أن الذي دفع الماتريدية إلى القول بأن

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٥٧، ويراجع: حاشيتان على المقدمات الأربع لصدر الشريعة، للقازآبادي والكفوي، ص١٥٨ - ١٦٢، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، (٢/ ٩٣).

(٢) إشارات المرام، للبياضي: ٢٥٩، ٢٦٠، ويراجع: التوضيح لمتن التنقيح، لصدر الشريعة، (١/ ٣٦٢)، وفصول البدائع في أصول الشرائع، لشمس الدين الفناري، (١/ ٣٠٠).

العزم المصمم من الأمور الاعتبارية، هو ابتعاد منهم عن مذهبي الجبرية والمعتزلة؛ إذ القول به يؤدي إلى اتساع حرية العبد حتى تصل إلى أن تكون مستقلة بالإحداث بمعزل عن القدرة الإلهية، ولا يخفي ما في هذا من المشابهة للمعتزلة، والقول بأن العزم من الله يؤدي إلى الجبر، ولذا قالوا: إنه من الأمور الاعتبارية.

فمذهب الماتريدية قائم على أساس القضاء والقدر الذي لا يجبر أحدًا على فعل الطاعة أو المعصية.

يقول أبو المعين النسفي: (اعلموا أنه لا عذر لأحد في القضاء والقدر؛ لأن هذه المعاني لم تجعلهم مضطرين إلى ما فعلوا، بل فعلوا ما فعلوا مختارين، فصار خلق الفعل وإرادته والقضاء به وتقديره كخلق الأوقات والأمكنة التي تقع فيها الأفعال ولا تقع بدونها، ولا يصير تخليق شيء من ذلك عذرًا؛ لأنه لا يوجب اضطرارهم وكذا هذا)[(١)].

والحق أن الماتريدية قد تميزوا تميزًا حقيقيًا عن الفرق الكلامية الأخرى في مسألة أفعال العباد، حينما أكدوا على حرية الإرادة أو المشيئة الإنسانية، مع قولهم: بأن الله تعالى هو الخالق لكل شيء ومن ذلك أفعال العباد[(٢)].

وبعد بيان رأي الماتريدية في مسألة أفعال العباد، يأتي دور الحديث عن نقد الماتريدية لأدلة المعتزلة.

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٨٢)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ١١١، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٨٩، ١٩٠، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٤٩.

(٢) ينظر في هذا: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي، ص٤٧٥، ٤٧٦، الطبعة الأولى: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في أفعال العباد:

لقد استدل المعتزلة على مذهبهم بأدلة عقلية ونقلية:

الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

إن من أفعال العباد ما هو قبيح وسفه، وإيجاد القبيح قبيح، وموجد السفه سفيه، فلو كان الله تعالى هو الفاعل لذلك لوجب ذمه ووصفه بالظلم.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن فاعل القبيح مذموم ناقص سخيف في العقول ظالم، فإن كان تعالى هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه، وأن يوصف بأنه ظالم، وهذا كفر من قائله)[1].

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه: -

الأول: إذا كان من أفعال العباد ما هو قبيح، فمنها ما هو حسن فما جوابكم فيه؟

يقول الصابوني: (قولهم – أي: المعتزلة – إيجاد القبيح قُبح وإيجاد السَّفه سَفه، قلنا: فإيجاد ما هو حسن يكون حسنًا، فوجب أن ينسب ما هو حسن من أفعال العباد إلى الله، وعندكم الأمر بخلافه، فعلم أن هذه العلة فاسدة)[2].

الثاني: أن فعل القبيح من حيث إنه عمل من الأعمال لا يعد قبيحًا، وإنما يصير قبيحًا بالنهي عنه، كما أن الحسن يكون حسنًا بالأمر به، فلا يلزم من خلق الله لهما مباشرة القبيح.

---

(١) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٨، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٣٤، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٧٢، ٣٧٣.

(٢) الكفاية، للصابوني، ص ٩٣، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٩١، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٠٢.

يقول الخبازي: (الذم إنما يكون بفعل القبيح، والخلق من الله لا يكون قبيحًا؛ إما لأن القبيح ما نهى عنه، أو ما يعود به على فاعله الضرر المحض)[1].

الثالث: إن إيجاد القبيح ليس قبيحًا، فإن فيه من الحكم والأسرار ما نعجز عن إدراكه بعقولنا.

يقول أبو البركات النسفي: (لما ثبت بالدليل أن ليس للعبد قدرة الإيجاد، وأن لا موجد للفعل إلا الله، وثبت أن الله تعالى حكيم لا يتصور منه السفه، ثبت أن له في إيجاد كل شيء حكمة بالغة، قبيحًا كان الموجد أو حسنًا، وإن كنا لا نقف على ذلك بعقولنا؛ إذ العقول قاصرة عن الإحاطة بحكم الربوبية، والأفهام حاسرة عن إدراك أسرار الألوهية)[2].

الرابع: ذكر الماتريدية بعضًا من وجوه الحِكمة في إيجاد القبيح منها:

١. إظهار كمال قدرة الباري تعالى، فإن القدرة الكاملة ما يتأتى منه جميع الأنواع من الحسن والقبح، والخير والشر، والنفع والضر؛ إذ لو قصرت على نوع دون نوع لكانت ناقصة، فكان في خلقه الأنواع المختلفة دلالة على كمال القدرة ونفاذ المشيئة.
٢. أنه تعالى خلق الخير والشر، ليُعلم أنه غني عن خلقه، لا يتعزز بأوليائه ولا يتضرر بأعدائه.
٣. أن في إيجاد القبيح إظهار القدرة على فعل الغير، وبهذا تمتاز القدرة القديمة عن الحديثة، والمشيئة الشاملة من المشيئة القاصرة.

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٦٧، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٢١).

(٢) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٠١، ٣٠٢.

٤. أنه تعالى بتخليقه الأفعال خيرها وشرها، وحسنها وقبحها بين أنه يفعل ما يفعل لا عن حاجة، ولا لجلب منفعة أو دفع مضرة[١].

الخامس: أن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، وسبب حدوث الظلم من الخلق أنه لا يوجد بينهم من مَلَك كل المواضع حتى يضع من شاء أين شاء. وأن الظلم لا يتصور في حق الله تعالى؛ لأنه لا يتصور موضع إلا وهو ملك له تعالى، فله أن يضع ما شاء أين يشاء؛ لأن الملك كله لله، ومن تصرف في ملكه فكيف يكون ظالِمًا؟

يقول الماتريدي: (الظلم هو: وضع الشيء في غير موضعه، فإذا كان ما في السماوات وما في الأرض كله له، ومن وُصِف في الخلق بالظلم، فإنما وُصِف؛ لأنه يضع حق بعض في بعض، ويمنع حق بعض فيجعله لغير المحق، فالله يتعالى عن ذلك)[٢].

وبهذا تبطل شبهة المعتزلة أنه تعالى لو كان خالقًا للقبيح لجاز ذمه عليه، فالمستحق للذم على فعل القبيح هو العبد؛ لأن الإيجاد فوق الاكتساب، فإن العبد استحق الذم بفعل السفه لا بفعل الحكمة؛ إذ قصد تحصيل الفعل القبيح على أنه حسن وصواب فاستحق الذم من هذا الوجه.

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٢٣ وما بعدها)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٠٢، والكفاية، للصابوني، ص ٩٣، ٩٤، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٦٨، ١٦٩، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٠٣، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٩٢، ٩٣، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ص٨٤.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٣٨٧)، ويراجع: التعرف، لأبي بكر الكلاباذي، ص٤٩، ٥٠، وأصول الدين، لجمال الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٩٢.

الدليل الثاني:

لو كانت أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لما صح أن تكون مخلوقة للعباد، لاستحالة وقوع مفعول من فاعلين، ولما كانت مخلوقة للعباد بطل القول بكونها مخلوقة لله تعالى[1].

والمتأمل في هذه الشبهة يجد أنها تقوم على قياس الغائب على الشاهد.

وقد رد الماتريدية على هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أنه يجوز دخول مقدور واحد تحت قدرتين، أحدهما: قدرة الاختراع، والأخرى: قدرة الاكتساب؛ إذ الممتنع دخول المقدور تحت قدرتين، وكل واحد منهما قدرة الاختراع، أو قدرة الاكتساب.

الثاني: قياس الغائب على الشاهد هنا فاسد، فلا قدرة لأحد في الشاهد على ما هو خارج عن محل قدرته، وفي الغائب الأمر بخلافه، واعتبار الغائب بالشاهد من غير إثبات دليل التسوية بينهما فاسد، فعند قيام دليل التفرقة أولى أن يكون فاسدًا[2].

الثالث: أن الله تعالى هو الذي يعطي العبد القدرة، ومن لا قدرة له على فعل يستحيل إقدار غيره عليه، كمن لا علم له بشيء يستحيل منه إثبات العلم لغيره به[3].

وبهذا الجواب الماتريدي يثبت جواز وقوع مقدور بين قادرين، قدرتهما

(١) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٨/ ٣).

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٠٠، ٩٠١)، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٢، ١٧٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٩٥، ٣٩٦، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٩٠.

(٣) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٧٦، ١٧٧، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٩٠، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٩٦.

مختلفة أحدهما: تحدث المقدور من العدم، وهي قدرة الباري تعالى، والأخرى: تستمد قدرتها من قدرة الباري تعالى، وتؤثر في المقدور بالاكتساب، وأما الحالة التي يحال فيها وقوع مقدور بين قادرين، فهي تماثل القدرتين كأن يكونا خالقَين من العدم، أو مؤثِّرين بالاكتساب معًا.

ولم يتوقف المعتزلة عند حد الاستدلالات العقلية على مذهبهم، وإنما بحثوا عن آيات من القرآن الكريم رأوا فيها تأييدًا وتعضيدًا لمذهبهم، فأوردوا هذه الآيات ليس على طريق الاستدلال والاحتجاج، وإنما من باب مساندة النقل للعقل وتقريره له؛ لأن المعتزلة يرون أن الاستدلال بالسمع على خلق العباد لأفعالهم متعذر[1]، وذلك لأمرين:

الأول: أن السمع لا يثبت إلا إذا ثبت أولًا وجود القديم تعالى، ومعرفة أنه عدل حكيم لا يظهر المعجزة على يد الكذابين، وصحة هذه المسألة مبنية على ذلك.

الثاني: إثبات أن الإنسان محُدِث لأفعاله هو الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى قياسًا للغائب على الشاهد؛ إذ الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال: قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة فلابد لها

(١) يتفق الإمام فخر الدين الرازي مع المعتزلة هنا في عدم صلاحية الأدلة السمعية للاستدلال في هذه المسألة؛ لأن العقائد لابد لها من الدليل القطعي الذي يكون نصًا في المطلوب ولا يحتمل غيره، وإذا كانت العموميات الواردة في القرآن الكريم الدالة على عموم خلق الباري تعالى لجميع الأشياء، قد أخرج الدليل العقلي منها الواجب ﷻ وصفاته، فما المانع من أن تكون أفعال العباد خارجة من هذا العموم أيضًا، وخصوصًا عند وجود الدليل العقلي الذي يؤيد ذلك، وهو أن إرادة العموم تستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف، وبطلان الأمر والنهي. ينظر: المطالب العالية، للإمام فخر الدين الرازي، (٩/ ١٤٢).

من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى، فكيف يستدل بالسمع على هذه المسألة [1].

ومن الآيات التي أوردها المعتزلة هنا موافقة للعقل وتقريرًا له.

الأدلة السمعية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾[المؤمنون: ١٤].

استدل المعتزلة بهذه الآية على أن غير الله تعالى يصح منه الفعل والخلق [2].

وقد أجاب الماتريدية عن هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أن المراد من الخلق التقدير، دفعًا للتعارض؛ إذ الخلق يذكر ويراد به التقدير، فإن العبد بقدر طاقة البشرية له بعض التدبير إن وافق التقدير.

الثاني: أنه يجوز لغويًا إطلاق اسم الخالق على العبد إذا ضُم إلى الخالق، كإطلاق اسم العمرين على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والقمرين على الشمس والقمر [3].

الثالث: يجوز أن تكون هذه الآية ردًا على المشركين بزعمهم، فيكون معنى

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٥٥.

(٢) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٥٨٦، وتنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٨.

(٣) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٠٧، ١٠٨، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٦٤، ٨٦٥)، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٨٤، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١١٨.

هذه الآية: أنكم إذا ادعيتم أن هناك خالقًا غير الله تعالى، فقد أقررتم أنه أحسن الخالقين[(١)].

وتعليقًا على جواب الماتريدية على استدلال المعتزلة يمكننا أن نلاحظ أمورًا ثلاثة:

الأمر الأول: أن بعضًا من المعتزلة قد قالوا بهذا المعنى الذي تقول به الماتريدية للخلق - التقدير -، وقد سبقت الإشارة إلى هذا الأمر في صدر هذا المبحث، وأقر أبو المعين النسفي[(٢)] أن المتعلق بهذه الآية من المعتزلة هم البغدادية وأوائل البصرية، مما يدل على استثنائه لمتأخري البصرية.

الأمر الثاني: أنه إذا كان الماتريدية قد وافقوا المعتزلة في جواز إطلاق اسم: «الخالق» على العبد، إلا أنهم قد خالفوهم في كون هذا الإطلاق بلا قيد أو شرط، فتراهم يشترطون لصحة هذا الإطلاق انضمام ذلك إلى الله تعالى.

الأمر الثالث: أن الماتريدية وإن كانوا قد استخدموا لفظ: «الخالق» الذي استخدمه المعتزلة بشرط انتسابه إلى الله تعالى، قالوا ذلك لئلا يلزم الشركة بين الله والعبد، ولكن إذا استعمل اللفظ على اعتبار أن للعبد قدرة مستقلة في الفعل، فهذا غير صحيح؛ إذ يلزم حينئذ وقوع الشركة.

يقول الخبازي: (إن فعل العبد إذا كان مضافًا إلى الله بجهة الاختراع، وإلى العبد بجهة الاكتساب لن يعرف شركة، ألا ترى أن العبد مملوك لله بجهة الخلق، ومملوك لمولاه بجهة الشراء، ولا يقال: إنه مشترك بين الله وبين المشتري ...إنما الشركة فيما ذهب إليه الخصوم)[(٣)].

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٠/ ١٥)، والكفاية، للصابوني، ص ٩٢.
(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٦٤).
(٣) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٦٦.

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٨٨].

استدل المعتزلة بأن أفعال الباري تعالى متقنة، وهذا الإتقان يتضمن الإحكام والحسن معًا؛ إذ لو كانت متقنة دون أن تكون حسنة لما جاز وصفها بالإتقان، وإذا ثبت هذا ومن المعلوم أن في أفعال العباد ما يدل على التهود والتنصر والتمجس، وليس شيء من ذلك متقنًا، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقًا لها[١].

وقد نقد الماتريدية هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن الله تعالى خلق فعل الكفر من الكافر قبيحًا، وخلق شتم الشاتم لربه قبيحًا، وخلق فعل المعصية من العاصي قبيحًا، لكنه هو من حيث خلقه ذلك، وجعله حجة عليه حسن متقن محكم، وإن كان ذلك الفعل منه -أي: الكافر- قبيحًا باطلًا سفهًا جورًا، فعلى ذلك خلقُ فعل الكفر من الكافر على الوجه المذكور هو حسن متقن محكم، وإن كان من حيث فعل الكافر قبيحًا سفهًا باطلًا.

الثاني: أنه ليس في إفساد الشيء خروج عن الإتقان إذا كان ذلك حكمة، فإن علمه تعالى بظواهر أحوال المكلفين وبواطنها مما يدعو إلى إظهارها، وبيان كيفياتها على ما هي عليه من الحسن والسوء[٢].

وإذا ثبت أن جميع ما خلق الله تعالى فهو حسن، وأن القبح فإنه يكون بإضافته إلى العبد، ثبت أن هناك أثر لقدرة الله تعالى في خلق الفعل، لا أن العبد منفرد في إيجاده كما زعمت المعتزلة.

---

(١) ينظر: شرح الأصول الاخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٥٨.

(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، ص٤٢٢، ٤٢٣، وإرشاد العقل السليم، لأبي السعود، (٦/ ٣٠٥).

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧].

ذهب المعتزلة إلى أن هذه الآية دالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم؛ لأن المراد إما أن يكون: إن كل ما فعله الله تعالى فهو من باب الإحسان، أو أن يكون المراد به أن جميع ما فعله حسن، ولا يصح أن يكون المراد هو أن كل ما فعله الله تعالى إحسانًا بالناس؛ لأن من أفعاله تعالى ما لا يسمى إحسانًا كالعقاب مثلًا، فالمراد إذن أن أفعاله كلها حسنة، وإذا كان الأمر كذلك وكانت أفعال العباد تشتمل على ما هو حسن وما هو قبيح، فلا يصح أن تضاف أفعالهم إليه تعالى[١].

وأجاب الماتريدية عن هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أنه على صحة قول المعتزلة، فكيف يمكنهم معارضة قول الزنادقة بأن الخنزير والنجاسات وجميع السباع الضارة المؤذية ليست من خلق الله، ويلزمهم إثبات خالق لهذه الأشياء القبيحة سوى الله تعالى.

الثاني: أن الله تعالى سمى إبليس باطلًا فهو إذًا لم يخلقه؛ لأنه أخبر أنه لم يخلق السماوات والأرض[٢] وما بينهما باطلًا.

الثالث: أن ما خلق الله تعالى فهو حسن من حيث إنه مخلوق لله تعالى، وإنما يكون قبيحًا من حيث إنه منهي ومحظور.

الرابع: يجوز أن يكون تأويل الآية، أنه سبحانه علم كل شيء كيف خلقه، أو

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٥٧، والمغني، للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٨، ٢٥٩.

(٢) يشير الماتريدي إلى قول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧].

علم كيف يخلق من غير أن يعلمه أحد، أو أعانه عليه أحد، وفي الشاهد لا يقدر أحد، ولا يمكن له صنع شيء إلا بمعلم يُعلمه ذلك، أو بمعين يعين على ذلك(١).

وإذا أردنا أن نحصر جميع الأدلة التي استدل بها المعتزلة على خلق العباد لأفعالهم لطال الحديث، حيث إن شمس الدين السمرقندي ذكر أن المعتزلة احتجت بقريب من مائة آية من عشرة أوجه:

الأول: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم، مثل قول الله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف:٢٩].

الثاني: الآيات التي ذكر فيها إضافة الفعل إلى العباد، مثل قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾[البقرة: ٧٩].

الثالث: ما ورد في القرآن من مدح المؤمنين على الإيمان، وذم الكافرين على الكفر، ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، مثل قول الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[غافر: ١٧].

الرابع: الآيات الدالة على أن أفعال العباد منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم، مثل قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[الملك: ٣].

الخامس: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي، مثل قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾[البقرة: ٢٨].

السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال، والمسارعة إليها قبل فواتها، مثل قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾[آل عمران: ١٣٣].

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١١/ ٢٦٩، ٢٧١)، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٠٨، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود، (٧/ ٨١).

السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة، مثل قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[الفاتحة: ٥].

الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم، وإضافتها إلى نفوسهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[الأعراف: ٢٣].

التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾[المدثر: ٤٢، ٤٣].

العاشر: الآيات التي ذكر الله فيها ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾[المؤمنون: ٩٩، ١٠٠][(١)].

وقد أجاب الماتريدية عن كل هذه الاستدلالات، وقاموا بنقد المعتزلة والرد عليهم بوجوه كثيرة منها:

١. أن قدرة الله تعالى تعم جميع الممكنات، وبما أن أفعال العباد شيء ممكن، فلابد من شمول القدرة لها.

يقول الماتريدي في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النحل: ٧٧]: (وظاهر الآية ينقض على المعتزلة قولهم؛ لإنكارهم خلق أفعال العباد؛ لأنه أخبر أنه على كل شيء قدير، وعلى قولهم هو غير قادر على ألف ألف شيء)[(٢)].

(١) ينظر: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٢٦٥ – ١٢٧٤)، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٨٧.
(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٨/ ١٦٠).

٢. أن تعليق الفعل بمشيئة العبد ليس دليلًا على استلزام التفويض إليه، وإنما هو مجاز عن الوعيد والتهديد يدل عليه قول الله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾[الأنفال: ٢٤]، أي: بين المؤمن والكفر، والكافر والإيمان[١].

٣. أن الله تعالى قد أضاف بعضًا من أفعال العباد إلى نفسه، ليدل على أن له فيها صنعًا. قال تعالى: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمۡ عَنۡهُمۡ لِيَبۡتَلِيَكُمۡ﴾[آل عمران: ١٥٢].

يقول الماتريدي: (وهذه الآية: قوله ﷻ ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمۡ﴾، وقوله: ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيۡنَ ٱلنَّاسِ﴾[آل عمران: ١٤٠] يردان على المعتزلة، وكذا قوله تعالى: ﴿لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡ﴾[آل عمران: ١٥٤]؛ لأنهم يقولون: هم الذين صرفوا لا الله، وهم الذين كتبوا عليهم القتل لا الله، وهم الذين يداولون لا الله، وقد أضاف ﷻ ذلك إلى نفسه، فعلى ذلك لا يضيف إليه إلا فعلًا له صنع فيه)[٢].

٤. لو كان العباد هم الخالقون لأفعالهم؛ لأدى ذلك إلى وقوع الشرك في الخالقية.

يقول أبو المعين النسفي: (لو قلنا: بأن العبد يخلق فعل نفسه أدى ذلك إلى أن يكون الخالق اثنين، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك مع الله تعالى في الخالقية، ومن ادعى الشرك مع الله تعالى في الخالقية يكفر)[٣].

---

(١) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧١٦، وغاية المرام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٨٤، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٨٩، ٢٩٠.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٤٤٨)، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٠٨، ١٠٩، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١١٤، ١١٥.

(٣) بحر الكلام في أصول الدين، لابي المعين النسفي، ص٢٣٤.

وبعد عرض الأدلة العقلية والسمعية للمعتزلة على مذهبهم في خلق العباد لأفعالهم، وجهود الماتريدية في الرد عليهم، نستكمل جهود الماتريدية في ردهم على المعتزلة بأدلة سمعية وأخرى عقلية.

أدلة الماتريدية على مذهبهم:

أ- الأدلة السمعية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[الأنعام: ١٠٢]، فالله تعالى قد أثبت أنه الخالق لكل الأشياء، وأفعال العباد أشياء، فتكون مخلوقة لله تعالى، وبهذا ينتقض قول المعتزلة: بأن العباد هم الخالقون لأفعالهم.

يقول الماتريدي: (فيه نقض قول المعتزلة؛ لأنه أخبر أنه خلق كل شيء، وعلى قولهم: لم يخلق جزء من ألف جزء من الأشياء؛ لأنهم يقولون: إن الله لم يخلق أفعال العباد ولا حركاتهم ولا سكناتهم، ولا قيامهم ولا قعودهم ولا شيئًا من ذلك)[١].

وقد عارض المعتزلة هذا الاستدلال معارضة بالمثل، بأنه لا يمكن التعلق بظاهر الآية، فالله تعالى شيء ولم يخلق نفسه، كما أن الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح على قولهم: بأن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال العباد، وفيها الكفر والإلحاد والظلم[٢].

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ١٦٤)، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٥٢)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٨٩، والكفاية، للصابوني، ص٨٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٣.

نقد الماتريدية لهذا الاعتراض:

قام الماتريدية بنقد هذا الاعتراض بشقيه:

أما الشق الأول من هذا الاعتراض: بأن الله تعالى شيء ولم يخلق نفسه، فيجيب عنه الماتريدية بأن الله تعالى، وإن كان شيئًا لكنه غير الأشياء، ومن ثم فلا يصح دخوله فيها، وهذا ثابت باللغة والعقل.

أما اللغة: فإن الماتريدية قد اعتمدوا على أن اللغة تدل على أن ذات الله تعالى ليست داخلة تحت الأشياء؛ لأن اسم الشيء ليس اسم جنس يدخل تحته القديم والحادث، فيختلفان نوعًا، ويتحدان جنسًا، بل هو مشترك لفظي يتناول الشيء القديم والحادث، والحادث بحقيقته يختلف عن القديم، فليست ذات الله تعالى داخلة في إطلاق اسم الشيء.

يقول نور الدين الصابوني: (إن اسم الشيء ليس اسم جنس يعم الأفراد المتفقة الحدود ليكون خروج البعض منه بطريق الخصوص كاسم الرجل مثلًا، فإن كل رجل يوافق غيره من الرجال في حد الرجولية فيشاركه في تناول اسم الجنس، فإذا قال: (كل رجل) تناول الجمع فخروج البعض منه لا يكون إلا بطريق التخصيص لدخوله فيه من حيث الظاهر، بل اسم الشيء اسم مشترك يتناول أفراد مختلفة الحدود، كاسم العين مثلًا يتناول قرص الشمس، وينبوع الماء، وعين الذهب، وعين الباصرة، وعين الركبة، وذات الشيء المطلق، ولا شك أن حدود هذه الأشياء مختلفة، فمن خاصة الاسم المشترك إذا أطلق ألا يكون الكل مرادًا باللفظ الواحد، لكن إذا قامت الدلالة على تعيين البعض مرادًا باللفظ المشترك خرج الثاني أن يكون مرادًا به لا أنه خرج بطريق التخصيص لتناول اللفظ إياه، فكذا لفظ الشيء وإن كان عبارة عن الموجود، ولكن إذا أريد به المحدث لا يكون القديم مرادًا به تبين أن اسم الشيء لا يجوز أن يكون اسم

جنس؛ لأنه لو كان اسم جنس لكان القديم نوعًا منه، والمحدث نوعًا آخر فيختلفان نوعًا، ويتفقان جنسًا تعالى الله عن المجانسة بينه وبين خلقه)[(١)].

وأما دليل بطلانه من العقل: فإن العقل يؤيد خروج الباري تعالى عن لفظ العلماء والوكلاء بالرغم من كونه تعالى عالِمًا ووكيلًا.

يقول الخبازي: (الله تعالى وإن كان شيئًا لكن عند ذكر الأشياء لم يفهم دخوله فيه كما لا يفهم دخوله تحت لفظ الوكلاء والعلماء، ثم خروجه عن لفظ الوكلاء والعلماء لم يكن تخصيصًا لهذين اللفظين، فكذا هذا)[(٢)].

وأما الشق الثاني من الشبهة: فإن الماتريدية يثبتون أن التمدح الحقيقي الوارد في الآية، ليس نفي خلق الله لفعل العبد - كما يزعم المعتزلة -؛ إذ لو كان كذلك لكان تقدير الآية حينئذ: الله خالق كل شيء هو فعله، أو خالق كل شيء ليس بفعل غيره، وفي هذا مساواة بينه تعالى وبين كل ما دبَّ ودرج ممن له اختيار في فعله كالكلب والخنزير، وهو قياس مع الفارق.

يقول أبو المعين النسفي: (لا ريب أن الآية خرجت مخرج التمدح، ولا شك أن معنى التمدح يحصل بما يختص هو تعالى به ولا يشاركه فيه غيره، ولو خص منه المتنازع فيه لزال هذا المعنى؛ لأن الآية تصير في التقدير: خالق كل شيء هو فعله، أو خالق كل شيء ليس بفعل غيره، وعندكم يساويه في هذا المعنى من الأفعال الاختيارية من البق والبعوض والكلب والخنزير، فإن كل شيء من هذه الأشياء عندكم خالق كل شيء هو فعل ما، وليس هو بفعل غيره، ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه كل ما دب ودرج)[(٣)].

---

(١) الكفاية، للصابوني، ص ٨٨، ويراجع: الهادي في علم التوحيد، للعقيلي، ص ١٢١، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي: ص٨١.

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٧، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، ص٨٥٣.

(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٥٤)، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، =

وبالنظر في رد الماتريدية على المعتزلة يمكننا أن نجد تفنيد الماتريدية لشبهة المعتزلة وتعقبها بالرد جزءًا جزءًا، كما نجد تنوعًا في أساليب النقد عند الماتريدية، تارة ببطلان شبهة المعتزلة من اللغة، وتارة ببيان عدم اتساقها مع قوانين العقل، وتارة بإلزامهم وإثبات تناقضهم، وتلك دلالة على ثراء المنهج النقدي عند الماتريدية.

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[الصافات: ٩٦].

استدل الماتريدية بهذه الآية على عموم الخلق الإلهي، فالله تعالى نص على أنه خالقنا وخالق لأفعالنا، حيث قال: ﴿وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ وكلمة: «ما» مع الفعل إذا ذكرت يراد بها المصدر عند الإطلاق كما في قولهم: أعجبني ما صنعت، أي: أعجبني صنعك[(١)].

اعتراض للمعتزلة:

اعترض المعتزلة على استدلال الماتريدية بهذه الآية، بأن المراد أن الله خلقكم وما تعملون من الأصنام، فالأصنام من خلق الله، وإنما عملهم نحتها وتسويتها[(٢)].

=(٥/ ١٦٥)، والكفاية، للصابوني، ص٧٨، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٩٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٨.

(١) ينظر: الكفاية، للصابوني، ص ٨٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٨، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٩١، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص: ٨٣، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص: ٥٦.

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٣١٥، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٦٥٥، ٦٥٦، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٢.

نقد الماتريدية لهذه الشبهة:

أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة بوجهين:

الأول: أن «ما» إذا كانت مصدرية ثبت المدعى، أي: ثبت أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد، وإن كانت موصولة فإنها أيضًا تدل على أن الله خالق للإنسان وعمله، وأن العبد يكسب فعله؛ لأن الآية تفيد كون المنحوت مخلوق لله تعالى.

الثاني: يقال للمعتزلة: أنهم إنما يعبدون نحتهم في الحقيقة؛ لأنهم ما عبدوا الأصنام، وما رأوها مستحقة للعبادة إلا بعد النحت، فكانوا عابدين لنحتهم دون منحوتهم، على أن المنحوت إنما يصير منحوتًا أن لو كان النحت مخلوقًا له؛ إذ لو لم يكن النحت مخلوقًا له لم يكن المنحوت مخلوقًا له[1].

ويمكننا هنا أن نلمح أن الخلاف بين المعتزلة والماتريدية هنا يدور حول خلافهم في «ما» الوارد ذكرها في الآية هل هي مصدرية أم أنها اسم موصول؟ فاختار الماتريدية أنها اسم موصول؛ نظرًا لأن هذا هو رأي جمهرة أهل اللغة[2]، ومن ثم عارضوا شبهة المعتزلة وتتبعوها بالنقد.

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٢/ ١٦٧، ١٦٨)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٦٢، ٨٦٣)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٩، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٩٠ - ٤٩٣، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١١٥.

(٢) لقد وقع اختيار الماتريدية هنا على ما ذهب إليه سيبويه من أن «ما» إذا اتصلت بالفعل كان مجموعها عبارة عن المصدر عند الإطلاق، خلافًا للأخفش. يقول أبو المعين النسفي: (إن العارفين بكلام العرب المتبحرين في علم النحو مالوا إلى تصحيح قول سيبويه). تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٦٢)، ويرد أبو المعين النسفي على المعتزلة بأن استنادهم إلى ما ذهب إليه الأخفش يعوزه الدليل فيقول: (من ادعى قيام الدليل فليبرزه، والدليل على أنه عند الإطلاق ينصرف إلى ما بينا قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤] أي: بعملهم دون معمولهم). تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٦٢)، وما ذهب إليه أبي المعين النسفي يؤكده أبو القاسم السهيلي أحد علماء النحو (المتوفى: ٥٨١هـ) فيقول: (اعلم أن «ما» إذا كانت=

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤].

يقول الماتريدي: (أثبت - الله تعالى - لهم أسمَاء العمَّال، ولفعلهم أسمَاء الفعل بِالْأَمر والنهى والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك، بل هي لله، بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدها، بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها، على أن الله إذا أمر ونهى ومحال الْأَمر بِمَا لَا فعل فِيهِ للمأمور أو المنهى، وَلَو جَازَ الْأَمر بذلك بِلَا معنى الفعل فِي الحقيقة، لجَاز اليوم الأمر بشيء يكون لأمس أو للعام الأول أو بإنشاء الْخَلَائق، وَإِن كَانَ لَا معنى لذَلِك فِي أمر الْخلق)(١).

فالماتريدية هنا يستدلون بهذه الآية على أن لقدرة العبد تأثير في الفعل، حتى تصح قاعدة الكسب عندهم، ومع ذلك فالفعل مضاف إلى الله تعالى خلقًا من العدم.

=موصولة بالفعل الذي لفظه عمل أو صنع أو فعل، وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير الباري ﷻ، فلا يصح وقوعها إلا على مصدر؛ لإجماع العقلاء من الأنام في الجاهلية والإسلام، على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام، لا تقول: عملت جبلًا، ولا، صنعت جملًا ولا حديدًا، ولا حجرًا، ولا ترابا ولا شجرًا، فإذا ثبت ذلك وقلت: أعجبني ما عملت وما فعلت زيد، فإنما تعني: الحدث. فعلى هذا لا يصح في تأويل قوله سبحانه: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ إلا قول أهل السنة: إن المعنى: والله خلقكم وأعمالكم، ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول؛ لأنهم زعموا أن «ما» واقعة على الأصنام والحجارة التي كانوا ينحتونها، وقالوا: تقدير الكلام: خلقكم والأصنام التي تعملون، إنكارًا منهم بأن تكون أعمالنا مخلوقة لله سبحانه، واحتجوا بأن نظم الكلام يقتضي ما قالوه). نتائج الفكر في النحو، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، ص ١٤٨، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

(١) التوحيد، للماتريدي، ص١٦٦، ١٦٧، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٤٧).

وبجانب هذه الأدلة السمعية، فإن الماتريدية قاموا بحشد كثير من الأدلة العقلية تقريرًا لمذهبهم في أفعال العباد، ونقدًا لمذهب المعتزلة في قولهم: بخلق العباد لأفعالهم.

ب- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

لو جاز خروج شيء من المقدورات عن القدرة الإلهية، فكيف نؤمن بوعده ووعيده؟ وكيف يطمئن السامع إلى ما وعده الله به، من البعث أن يكون، وهو لا يقدر على فعل بَعوض؟

يقول الماتريدي: (لو جاز خروج شيء هو تحت القدرة عن أن يكون لله عليه قدرَة بل ليس هُوَ شيئًا واحدًا بل لعله أكثر من جَمِيع الْخلق، كَيفَ نؤمن بوعده ووعيده، وَكيف يطمئن السامع إِلَى ما وعده من البعث أَن يكون وَمَا أخبر أَنه لَو شَاءَ لخلق مثل الَّذِي خلق، وهو لا يقدر على فعل بعوض فضلا عَن فعل هُوَ أقوى منه)[1].

الدليل الثاني:

أن فعل العبد أمر ممكن، والممكن محتاج على الدوام، وليس من طبيعته أن يكون مؤثرًا، فلو كان الإنسان الذي هو ممكن الوجود قد أوجد فعله، الذي هو أيضًا ممكن الوجود، للزم كون الشيء الواحد مؤثرًا ومتأثرًا في وقت واحد، وهذا باطل فباطل ما أدى إليه، وهو أن العبد منفرد بإيجاد فعله، وثبت نقيضه، وهو أن العبد غير موجد لفعله، وإنما الله تعالى موجده.

يقول الخبازي: (إن كل ممكن يفتقر في وجوده إلى مؤثر واجب الوجود

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص١٧٠.

لذاته؛ لأن الإمكان هو المحوج إلى المؤثر، وأنه صفة واحدة في جميع الممكنات، فلو كان شيء من الممكنات مؤثرًا في وجود آخر، لزم أن يكون الشيء الواحد مؤثرًا ومتأثرًا، فاعلًا وقابلًا بصفة واحدة وهو محال، ألا ترى أن واجب الوجود، لما كان مؤثرًا لا يجوز أن يكون متأثرًا، فكذا الممكن لما كان من خاصيته قبول التأثير لا يجوز أن يكون مؤثرًا)[1].

فالماتريدية يفرقون بين خاصية الممكن الذي يقبل التأثير، وخاصية الواجب الذي من شأنه أن يؤثر ولا يتأثر، فينبغي تجنب الخلط بين هذا وذاك؛ إذ لكل خصائصه وصفاته التي لا تفارقه.

الدليل الثالث:

يقوم هذا الدليل على إبطال الافتراضات العقلية، التي يمكن عن طريقها القول بأن العبد موجد لفعل نفسه، فيثبت حينئذ أن الموجد هو الله تعالى.

وهذا الدليل هو أن العبد لو كان موجدًا لفعل نفسه، لوقع هذا الإيجاد بأحد أمور كلها باطلة:

أما الأول: فهو أن يكون العبد أوجد فعله بلا إيجاد، وهذا باطل؛ لأنه لو جاز وجود الموجَد بلا إيجاد لجاز وجود العالم بلا إيجاد من الله تعالى، فلم يكن الموجود دليلًا لإيجاد الله.

وأما الثاني: أن يكون العبد قد أوجد فعله بنفس فعله، وهذا باطل؛ لأنه حينئذ يصير الموجود الحادث، ولو جاز ذلك لجاز وجود العالم الحادث بنفسه، فيلزم تعطيل الصانع.

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٦١، ١٦٢، ويراجع: البداية، للصابوني، ص٣٣٥، وشرح الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٢٥.

وأما الثالث: أن يكون العبد قد أوجد فعله بإيجاد هو غير ذلك الفعل، وهذا باطل أيضًا؛ لأنه حينئذ يكون هذا الفعل محتاجًا إلى موجد آخر، وموجده إلى موجد، ويتسلسل الأمر والتسلسل باطل، وإذا ثبت بطلان هذه الاحتمالات الثلاثة، ثبت المدعى، وهو أن الإنسان غير موجد لفعله، وإنما الموجد هو الله تعالى(١).

الدليل الرابع:

أن إثبات قدرة التخليق للعبد محال؛ لأن من شرط ثبوت قدرة التخليق، ثبوت العلم للخالق بالمخلوق، بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[الملك: ١٤]، فلو لم يكن العلم لازمًا للخالقية، أو شرطًا لها لما استقام هذا الكلام؛ ولأن العلم لو لم يكن من لوازم الخالقية لبطلت دلالة المصنوعات، وإحكام الموجودات على علم خالقها.

يقول **نور الدين الصابوني**: (إن شرط قدرة التخليق علم الخالق بكيفية المخلوق قبل وجوده، ولقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[الملك: ١٤]؛ إذ من لا علم له يفعل أصلًا لا يقدر عليه، ولا علم للعبد بكيفية فعله غالبًا من الحسن والقبح والإضرار والإنفاع، كما لا علم للكافر والمبتدع بقبح أفعالهما، فلا يتصور أن يكون خالقًا)(٢).

ولقد نظم حسن بن أبي بكر المقدسي هذا الدليل في صورة قياس منطقي

---

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٧٠، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٦٠، ١٦١، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٨٥.

(٢) البداية، للصابوني، ص٢٣٦، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٦٦، ٨٦٧)، والكفاية، للصابوني، ص ٨٩، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٦١، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٩٢، ٢٩٣، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٨٥، ٨٦، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٤٢.

فقال: (لو كان فعل العباد تخليقهم، لزم وجود المشروط وهو المخلوق بدون الشرط، وهو العلم بالمخلوق قبل حصوله، لكن التالي باطل فالمقدم مثله)[1].

الدليل الخامس:

أن أفعال العباد فيها ما يستعصي فهمه، وتعجز العقول عن إدراكه، وفيها ما تدركه العقول، ويمكن فهمه، فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم؛ لوقوفهم حيارى أمام كنهها، ومن الوجه الثاني لهم؛ لعلمهم بتفاصيلها وإلمامهم بجوانبها.

يقول الماتريدي: (إِنَّا نجد أَفعَال الْعباد تخرج على حسن وقبح لَا يعلم أَهلهَا أَنَّهَا تبلغ فِي الْحسن ذَلِك وَلَا فِي الْقبْح، بل هم عِنْدهم نفسهم فِي تحسينها وتزيينها، وهِي تخرج على غير ذَلِك بِأَن جعل أفعالهم على مَا هِيَ عَلَيْهِ لَيست لَهُم، وَلَو جَاز كَونهَا على ذَلِك لَهُم وهم لَا يعْرفُونَ مبلغ الْحسن والقبح، فَإِذا لَا جهل يقبح الْفِعْل وَلَا علم يُحسنهُ، فَثَبت أَن فعلهم[2] من هَذَا الْوَجْه لَيْسَ لَهُم)[3].

---

(١) غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٤٩٤.

(٢) لقد اعترض الدكتور محمود قاسم على هذا الدليل وتساءل عن الصلة بين خلق الله وخلق العبد، وعلم الله وعلم الإنسان، وذكر أن الماتريدي أخطأ في عدم تفرقته بين خلق الله وخلق العبد. ينظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، تحقيق: د. محمود قاسم، ص١٣٣، ١١٤، الطبعة الثانية: مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (١٩٦٤م). والحق أن ما ذهب إليه الدكتور محمود قاسم هو ذو جذور اعتزاليه. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٨/ ٢٧٦ وما بعدها). وما ذهب إليه الدكتور قاسم ليس صوابًا؛ لأن الماتريدي فرق بين فعل الله الذي هو خلق، وبين فعل الإنسان الذي هو كسب، وما يريده الماتريدي إنما هو إثبات نقص القدرة الإنسانية، لإثبات كمال قدرة الباري تعالى. يقول الماتريدي: (أثبت ـ الله تعالى ـ لهم أَسمَاء العمَّال، ولفعلهم أَسمَاء الفعل بِالْأَمر والنهي والوعد والوعيد، وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك، بل هي لله، بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها) التوحيد، للماتريدي، ص١٦٦، ١٦٧، ويراجع: أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، د. علي عبد الفتاح المغربي، ص٢٥٥.

(٣) التوحيد، للماتريدي، ص١٦٩، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٧٢، ٨٧٣)، وشرح الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٢٤.

وهذا الدليل الذي ذهب إليه الماتريدي قد تأثر به القاضي الباقلاني من الأشاعرة[1]، مما يدل على الاتفاق بين المذهبين، والاتحاد بين علماء أهل السنة والجماعة.

وقد أطنب الماتريدية في ذكر الأدلة العقلية، وإلزام المعتزلة إلا أننا نكتفي بما ذكرناه، والأدلة مسطورة عند الماتريدية في كتبهم[2] بما يكفي لنقد المعتزلة، وعدم ترك فرصة لهم دون الاحتجاج والاعتراض عليهم، وتفنيد شبهاتهم والرد عليها.

ولكن السؤال هنا أنه إذا كان الماتريدية يركزون في أدلتهم على إثبات قدرة التخليق للباري تعالى، فما هو دور القدرة الإنسانية عندهم؟

الحق أن تأثير قدرة العبد في الفعل، لم يغفل عنه الماتريدية، فقد قالوا: بأن العبد له تأثير في الفعل بالكسب - كما سلف الحديث عنه -، وأقاموا الأدلة على ذلك، ومن هذه الأدلة ما يلي:

١. لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لكان الله تعالى مأمورًا ومثابًا ومعاقبًا، والتالي باطل، فالمقدم كذلك، ويثبت أن لقدرة العبد تأثيرًا في فعله.

يقول الماتريدي: (فِي الْعقل قَبِيح إِن انضاف إِلى الله الطاعَة والمعصية، وارتكاب الفواحش والمناكير، وأنه المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب، فَبَطل أَن يكون الفعل من هذه الوجوه له، وأيضًا إِن الله تعالى إنما وعد الثوَاب لمن

(١) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني، ص٣٤٢.

(٢) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٦٦ - ١٧٣، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٥٢ - ٩٣٧)، والكفاية، للصابوني، ص ٨٧ - ٩٤، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٥٩ وما بعدها.

أطاعه فِي الدنيا، والعقاب لمن عَصَاه، فإذا كان الأمران فعله فَإِذًا هُوَ المجزي بِمَا ذكر، وإِذا كَانَ الثواب والعقاب حقيقة، فالائتمار والانتهاء كذلك)[1].

فهذا الدليل يوضح فيه الماتريدية أن للعبد تأثيرًا في الفعل؛ لأن الفعل لو استند كله لله تعالى دون أثر لقدرة العبد، لأضيفت المعاصي والفواحش إلى الله تعالى، ثم إن الله تعالى قد أعد الثواب لمن أطاعه، والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله، فيكون الله تعالى هو الذي يجازي نفسه بما وعد وأوعد.

٢. لو لم يكن للعبد كسب في فعله لترتب عليه مصادمة الضرورة الحسية، واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن كل إنسان يشعر بأن بعض أفعاله تصدر عنه باختياره وإرادته وقدرته وهي الأفعال الاختيارية.

يقول اللامشي: (إن للعبد فعلًا فيما يفعل؛ لأن العاقل متى تأمل في نفسه يعلم ضرورة أنه مختار فيما يفعله غير مضطر ولا مجبور فيه؛ لأنه يعرف ببديهة العقل أنه غير متمكن من مباشرة ذلك الشيء وتركه)[2].

فالماتريدية يرون أنه لابد من إثبات أثر لقدرة العبد في فعله حتى تصح قاعدة التكليف، وهذا الأثر هو كسبه، ويفترق فعل العبد عن فعل الله تعالى.

يقول أبو اليسر البزدوي: (أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعوله، والله تعالى هو موجدها ومحدثها ومنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثين، هذا هو فعل العبد، وفعله غير

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص١٦٧، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٨٤٨).

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٩، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص١٦٧.

فعل الله تعالى، وفعل الله تعالى هو الإيجاد والإحداث، كإيجاد العين، وللعبد فعل وليس منه إيجاد)[(١)].

وبالنظر إلى مذهب الماتريدية في أفعال العباد يمكننا أن نستنتج عدة أمور:

١. أنه على الرغم من سير الماتريدية وراء شيخهم أبي منصور الماتريدي في أن الله تعالى خالق والعبد كاسب في فعله وله إرادة واختيار، إلا أنهم لم يقفوا عند هذا الحد، بل تطور الأمر عند الماتريدية من بعده فقالوا بالعزم المصمم على الفعل[(٢)].

وقد أشار الشيخ خالد النقشبندي[(٣)] إلى هذه الحقيقة فقال: (لم يحرر الإمام الماتريدي ـ رحمه الله مذهبه فيها ـ أي: مسألة أفعال العباد ـ تفصيلًا تورعًا واتباعًا للسلف لعدم احتياجه إليه وللبعد عن المبتدعة، ولهذا تشعب أصحابه، وإن نسبة

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٠٤، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٩.

(٢) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٧، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٦٨، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٠٨، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص٥٤ - ٥٧، وإشارات المرام، للبياضي، ص٢٥٦، وحاشية الكلنبوي، لإسماعيل الكلنبوي، (١/ ٢٥٢)، والروضة البهية، لأبي عذبة، ص٣٠٢.

(٣) خالد النقشبندي: هو خالد بن أحمد بن حسين، أبو البهاء، ضياء الدين النقشبندي، ولد في قصبة قره طاغ (من بلاد شهرزور) والمشهور أنه من ذرية عثمان بن عفان، وهاجر إلى بغداد في صباه، ورحل إلى الشام في أيام داود باشا (والي العراق) وتوفي في دمشق بالطاعون، من كتبه: (شرح مقامات الحريري) لم يتمه، و (شرح العقائد العضدية) ورسالة في (إثبات مسألة الإرادة الجزئية) واسمها (العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري) ولابن عابدين كتابا فيه اسمه (سلّ الحسام الهندي في نصرة مولانا خالد النقشبندي) توفي (١٢٤٢هـ - ١٨٢٧م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٢/ ٢٩٤، ٢٩٥)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٤/ ٩٥).

القول المقابل لقول الأشعري إلى الماتريدية لا على الماتريدي غالبًا؛ لأن هذه التدقيقات إنما صدرت من متأخري أصحابه لا منه)[1].

فالشيخ النقشبندي قد أوضح عن سبب عدم تفصيل الماتريدي لمذهبه بأن هذا كان تورعًا منه عن الخوض في هذه التفصيلات وبعدًا عن المبتدعة.

٢. إن مذهب الماتريدي قد تأثر به الأشاعرة من بعده كالباقلاني، ولم يقف الأمر عند قدامى المتكلمين بل إلى المحدثين كالشيخ محمد عبده[2] فقد تأثر بالماتريدي في خلق الأفعال.

٣. عند النظر إلى مذهب الماتريدية، وأدلتهم تجد إصرارهم على ضرورة التمييز بين الخَلق البشري والخَلق الإلهي، فالماتريدية وإن اثبتوا للعبد استقلالًا في فعله إلا أنه ليس تامًا كما فعل المعتزلة[3]، تأكيدًا منهم على ضرورة احتياج الإنسان إلى خالقه.

وترتبط مسألة خلق الأفعال عند المعتزلة بمسألة أخرى تسمى بالتوليد، نقوم بذكرها ثم جهود الماتريدية في الرد عليهم.

---

(١) العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري، للشيخ خالد النقشبندي، ص ٤.

(٢) ينظر: رسالة التوحيد، للشيخ محمد عبده، ص٥١ وما بعدها، طبعة: دار الشعب - القاهرة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٩م).

(٣) إذا كان مذهب الماتريدية قد تميز عن مذهب المعتزلة، فإن الماتريدي يتميز عن الأشعري الذي ضيق مجال القدرة الإنسانية تضييقًا يكاد يصل إلى الجبر، حتى عده بعض القدامى من المجبرة كالقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة، ص٣٢٤، ومن المحدثين ألبير نصري نادر في كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة، لمجموعة من المؤلفين، ص١١٧، طبعة: هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية - بيروت لبنان (١٩٦٢م).

ثالثًا: التوليد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم:

تعد مدرسة المعتزلة من أكثر المدارس الكلامية اهتمامًا بموضوع التوليد(١) وما يتصل به من قضايا، والقول بالتوليد عند المعتزلة تابع لنظريتهم في إسناد الأفعال إلى العبد، فلم يكتف المعتزلة بأن العباد هم الخالقون لأفعالهم المباشرة، بل تعدوا الأفعال المباشرة إلى غير المباشرة، وسموا الفعل غير المباشر بالمتولَّد.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (والذي نبهنا به في المسألة الأولى - أفعال العباد - على أنا عالمون باضطرار أن العبد محدث لتصرفه، فذلك تنبيه أيضًا على أن المتولدات التي لا يشتبه الحال فيها حادثة من العبد باضطرار)(٢).

ويعد **بشر بن المعتمر** هو أول من أحدث القول في التوليد وأفرط فيه، ثم تبعه المعتزلة من بعده بصريين وبغداديين(٣).

وقد تعددت آراء المعتزلة وتباينت حول مسئولية الإنسان عن فعله المتولد، وذهبوا في ذلك إلى عدة آراء:

فبشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ)، وجعفر بن مبشر (ت ٢٣٤هـ) قد بالغا في التوليد، وزعما: أن السمع والرؤية وسائر الإدراكات، وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الإنسان.

---

(١) التوليد في اللغة مأخوذ من مادة «وَلَدَ»، وهي في مجملها تشير إلى ما ينتج من الشيء، أو ما ينتج عنه من آثار. ينظر: الكليات، للكفوي، ص٩٠٤، وتاج العروس، للزبيدي، (٩/ ٣٢٨)، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، (٢/ ١٠٥٦)، والتوليد اصطلاحًا: (هو ما يجب حدوثه عن الفعل المباشر سواء تولد منه في محل القدرة أو خارجًا عن محلها، ويسمى المولِّد سببًا والمتولِّد مسببًا). الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٨٩.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٨٩.

(٣) ينظر: مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور لكتاب المغني، للقاضي عبد الجبار، (٩/ ٥).

يقول القاضي عبد الجبار: (اختلف القائلون بأن المتولد من فعل الإنسان، فقال بشر بن المعتمر وجعفر ابن مبشر: إن اللون والطعم والرائحة مما يفعله الإنسان على سبيل التولد، وقالا أيضًا في الإدراك: إنه يتولد من فعل العبد)[1].

وذهب معمر بن عباد السلمي (ت ٢١٥هـ): إلى أن جميع الأعراض والمتولدات من فعل الأجسام بطباعها، ولا فعل لله إلا نفس المحل، وأن العبد ليس له فعل سوى الإرادة[2].

وذهب ثمامة بن أشرس (ت ٢١٣هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ): إلى أن مسؤولية الإنسان تنحصر فيما يحل قلبه من الإرادة والفكر، وأمَّا ما يصدر عن جوارحه وأطرافه وأبعاضه من حركات فليس من فعله، ثم رأى ثمامة[3]: أن ماعدا الإرادة إنما هي أحداث لا محدث لها، بينما جعلها الجاحظ من فعل الطبع[4].

وذهب النظام (ت ٢٢٣هـ) إلى أن المتولدات من فعل الله تعالى بإيجاب الخِلقة؛ بمعنى: أن الله تعالى جَبل الأجسام، وطبعها على ذلك دون أن يكون الإنسان مسؤولًا عنها[5].

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (٩/ ١٢)، ويراجع: الانتصار، للخياط، ص٨٦.

(٢) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٠، ٣٨١، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٨٩.

(٣) ادعى ثمامة بن أشرس أن المتولدات لا فاعل لها؛ لأنه تحير في بعض الأفعال المتولدة خاصة تلك التي وقعت بعد موت فاعلها، كموت المرمي بعد موت الرامي، فلما تحير خرج بزعمه هذا، وأدخل المعرفة الإنسانية في كونها متولدة ولا فاعل لها كذلك. ينظر: لوامع اليقين في أصول الدين، أد. عبد الله الشاذلي، (٣/ ١٦٣، ١٦٤).

(٤) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٩/ ١١)، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٤ - ٣٨٦، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٧، ٣٨٨.

(٥) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٩/ ١١)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٧، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٨٩.

تلك هي اتجاهات متقدمي المعتزلة في موقفهم من التوليد؛ ويلاحظ أنهم تحيروا في الفعل المتولد، أهو من فعل العبد، أم من فعل الطبيعة، أم من فعل الله بإيجاب الطبع، أم أنه لا فاعل له أصلًا.

وأما جمهور المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن الفعل المتولِّد هو من فعل العبد.

يقول القاضي عبد الجبار: (والأصل في هذا الباب أنا نثبت المبتدأ فعلًا لنا، لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا، وهذا قائم في المتولد؛ لأن الكلام والكتابة والآلام وغيرها، تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال، فيجب أن تكون أيضًا فعلنا)[١].

فالقاضي يثبت الأفعال المتولدة للإنسان وهي الأفعال التي تحدث بحسب الأسباب التي هي أفعالنا، فهي تحدث بحدوث السبب وتنتفي بانتفائه.

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (ذهب جمهور شيوخنا: إلى أن كل ما تولد من فعل العبد فهو فعل له، سواء تولد من فعله المباشر، أو تولد عن فعله المتولد عن المباشر)[٢].

وأما عن طريقة معرفة الشيء المتولَّد، فيحددها القاضي عبد الجبار بأن يحصل غيره بحسبه، وأمارة تولده أن يحصل بحسب غيره[٣].

ولم يقف القاضي عبد الجبار عند تقرير مذهبه ومذهب جمهور المعتزلة، بل قد انتقد ما ذهب إليه المتقدمون من أهل الاعتزال، مما يجعلنا نحكم عليه بأنه

---

(١) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨١، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (٩/ ١٥، ١٦).

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٨٩.

(٣) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٩.

يعتمد في مذهبه على الهدم والبناء، أي نقد السابقين عليه؛ لبناء فكرة جديدة تصلح لأن تكون مذهبًا لهم.

فلم يرتض القاضي عبد الجبار طريقة **بشر بن المعتمر، وجعفر بن مبشر** في إثبات المتولدات حيث إنهما جعلا الإدراك معنى يقع عليه التوليد، باعتبار كونه مقدورًا للعباد، وكذلك الأمر في اللون والطعم والحرارة والأسباب المؤدية إليها، فالإدراك ليس بمعنى، وإنما هو من فعل الله تعالى، كما أن الأعراض الكامنة في الأشياء لا تعد من المتولدات عند ظهورها وحدوثها بأي سبب[1].

وقد قام الماتريدية أيضًا بنقد ما ذهب إليه بشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر من وجهين:

الأول: أن العبد لو كان فاعلًا لإدراك المحسوسات لوجب أن يكون فعله مقصورًا على إرادته كما أن قيامه وقعوده مقصورًا على إرادته.

الثاني: إذا كنا نجد الإنسان يكره الألم ويتمنى الخلاص منه، ولا يجد سبيلًا لدفعه، ويرى ما لا يود أن يراه، ويسمع ما لا يود أن يسمعه، فهذا دليل على أن الإدراك ليس من إحداث العبد[2].

وما ذهب إليه **ثمامة بن الأشرس، والجاحظ، فإن القاضي عبد الجبار ينتقد** قول ثمامة بأنه لو جاز أن هذه المتولدات لا محدث لها، لجاز تعميم ذلك في كل الحوادث سواء أكانت مبتدآت أم متولدات، فيبطل إثبات الصانع لفعله في

---

(١) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٩، ٣٩٠، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (٩/ ١٣، ١٤).

(٢) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٠٢، ٣٠٣، وتلخيص الأدلة، للصفار، ص٣٤٠.

الكائنات، واحتياجها إلى فاعل محدث[1]، وينتقد قول الجاحظ بأن المتولدات حادثة بالطبع بأنه قول باطل؛ لأن الفعل المتولد يحتاج إلى الاختيار المباشر، والقول بالطبيعة يلغي هذا الاختيار، فلا فرق بين أن تجعل الإرادة واقعة من العبد بالطباع وبين أن تجعل المراد كذلك، ويسد باب إثبات الصانع، ويبطل القول بالنبوات لجواز وقوع المعجزات بالطبع[2].

وقد رد الماتريدية على قول ثمامة بن الأشرس بأن قوله بيِّن البطلان[3] يخالف إجماع الأمة من أهل السنة والجماعة في إضافة آثار أفعال العباد إلى الله تعالى، ويخالف إخوانه من المعتزلة في إضافتها إلى مباشرة أسبابها، ويجوِّز حصول الفعل المحكم المتقن بدون فاعل، ويؤدي إلى تعطيل الصانع، فإنه لما جوز حدوث محدث بدون صانع، فليجوز حدوث العالم بدون الصانع[4].

وغير خاف أن جواب الماتريدية على ثمامة لا يخرج عما قرره القاضي عبد الجبار في نقد ثمامة.

وأما ما ذهب إليه النظام، فإن القاضي عبد الجبار يُلزِمه أن يكون الله تعالى فاعلًا للظلم، وأن تنتفي مسؤوليتنا عن مثل هذه الأفعال التي نراها متعلقة بأحوالنا، وقدرِنا وعلومنا وآلاتنا؛ لأنه تعالى غير مفتقر فيما يفعله إلى ذلك[5].

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٨ - ٣٩٠، والمحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٤.

(٢) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٥، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٣٨٨ - ٣٩٠.

(٣) ذهب الخيالي في حاشيته على نونية المولى خضر بن جلال الدين، ص٢٢٨ إلى أن قول ثمامة بيِّن البطلان أي: باطل ببديهة العقل، ولم يحرر جوابًا لقوله كما فعل أكثر الماتريدية.

(٤) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٠٤، والتمهيد لقواعد التوحيد، للامشي، ص١٠٥، والكفاية، للصابوني، ص ٩٥، ٩٦، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣١٢.

(٥) ينظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص٣٨٦.

وأما عن رد الماتريدية على قول النظام[1]: بأن المتولدات فعل الله بإيجاب الخلقة فإنه باطل؛ لأنه يؤدي إلى محالات منها: أن من فعل شيئًا صار موجبًا على الله تعالى أن يفعل ذلك المتولَّد بحيث لا يكون له قدرة الامتناع، ومنها: أن القول بأن المتولدات من إحداث الخلقة يؤدي إلى الشرك بالله تعالى.

يقول الصفار: (اعلم أن النظام قد أصاب في إضافة المتولد إلى الله، ولكنه أخطأ في قوله: إنه فعل بإيجاب خِلقة الجسم؛ لأنه إن أراد بإيجاب الخِلقة أن تكون الخلقة علة لها لزمه ألا توجد الخلقة إلا موجبة لها؛ لأن العلل لا تسبق معلولاتها، وإن أراد أن الخِلقة سبب لحدوثها فمستقيم، لكن النظام لا يقول بحدوث الأشياء عند الأسباب، وإن أراد أنها حالة في الخِلقة، أو فيما يشبه الخِلقة لزمه أن تكون كل حركة للجسم فعلًا لله تعالى بإيجاب الخلقة لها؛ لأن الحركة قائمة بها، وذلك محال؛ لأن الحركة تكون بالطاعة أو بالمعصية، ويستحيل أن يكون ذلك من فعل الله، وإن أراد أن الخلقة محدثها، فهذا هو الشرك الذي فر منه، وشارك من قال: إن المتولدات محدثها غير الله)[2].

ومما سبق نجد أن الماتريدية لم يعتمدوا مذهب متقدمي المعتزلة في التوليد، وكشفوا عن وجه بطلانه، بل إن المذهب قد انتقد من داخله، حيث إن القاضي

---

(١) ذهب أبو العباس القلانسي المعاصر للأشعري، والموافق لاعتقاده: إلى أن المتولدات من فعل الله بإيجاب الطبيعة، يعني: طبيعة الجسم، وهو يريد بقوله هذا: أن الفعل المتولّد يحدث بقوة فعل الفاعل، وهذا القول قريب من قول النظام، بل لا فرق بينهما. ينظر: تلخيص الأدلة، للصفار، ص٣٣٩، وقد رد الماتريدية على قول القلانسي أيضًا بما ردوا به على النظام، بأن ذلك يخالف قاعدة التلازم بين الأسباب والمسببات عندهما. يقول الصابوني: (وقول النظام والقلانسي بإيجاب الخلقة والطبع باطل؛ لأنه يؤدي إلى جعل الله مضطرًا على إيجاد الأثر عقيب إيجاد المؤثر؛ إذ لا يجوز على أصلهما أن يوجد الله فعلًا على خلاف العادة، وفي ذلك إنكار المعجزات والكرامات). الكفاية، للصابوني، ص ٩٥.

(٢) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٣٣٨، ٣٣٩، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٣٩)، والكفاية، للصابوني، ص ٩٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣١٣.

عبد الجبار قد رد مذهب متقدمي المعتزلة، وكشف عن تفريطهم في إثبات التوليد، وانتهى إلى أن الفعل المتولّد يكون فعلًا للإنسان إذا كان للإنسان فيه مدخل كاختياره لسببه، إلا أن ما انتهى إليه القاضي عبد الجبار فيه إفراط ولم يسلم من نقد الماتريدية.

جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في التوليد:

ذهب الماتريدية إلى أن المتولد من فعل العبد مخلوق لله تعالى، كالألم الذي يحدث للمضروب عقيب الضرب، والانكسار الذي يحدث عقيب الكسر؛ لأن هذه الآثار لو كانت فعلًا للعبد لكان قادرًا على منع الألم في المضروب، وحيث لم يقدر على ذلك ثبت أنه غير مقدور له.

يقول نور الدين الصابوني: (إن الآثار التي توجد عقيب أفعال العباد بمجرى العادة، كالألم عقيب الضرب، ومرور السهم بعد الرمي حاصله بإيجاد الله وإحداثه لا بفعل العبد واكتسابه)[1].

ويقول جلال الدين الخبازي: (إذا ثبت أن العبد ليس له قدرة الإيجاد ثبت أن أثر فعله من الألم في المضروب عقيب الضرب، والانكسار عقيب الكسر، وحركة الخشب عقيب اعتماد الرجل عليها، بإيجاد الله تعالى لا صنع للعبد فيه، لانعدام قدرة الإيجاد له، واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته)[2].

وقد ألمح **الصغناقي والأقشهري** إلى أمر مهم حيث علقا على قول من يقول:

(١) الكفاية، للصابوني، ص ٩٤.

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٤، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١١٦، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٣٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٠٣، وأصول الدين، للغزنوي، ص١٦٩، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣١٠، ورسالة في الاعتقاد، لمحمد بن العلاء البخاري، تحقيق د. سعيد فوده، ص١٤٥، طبعة: دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، بدون تاريخ، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٣٧.

إن المتولدات مخلوقة لله تعالى[1]، واعترضا على إطلاق العبارة بدون تقييد، وأن القول بإطلاقها يؤدي إلى تناقض؛ لأن مجرد القول بالمتولدات إقرار من قائله بالتولد، والتولد ينافي كونها مخلوقة لله تعالى، إلا أن الصغناقي والأقشهري قد قاما بحل هذا الإشكال بأن تقيد العبارة بما يدل على نفي التوليد كما فعل أبو المعين النسفي في التبصرة بقوله: الكلام في إبطال القول بالتولد[2]، والصابوني في الكفاية بقوله: القول في نفي التوليد[3]، أو أن يكون جواز تسميتها متولدات على سبيل المجاز اعتبارًا للصورة، كما سمى أهل الحكمة العلم الحاصل بخلق الله بعد ترتيب مقدماته نتيجة[4].

فهذه اللمحة تدل على مدى حرص متأخري المدرسة الماتريدية على التعبير عن آراءهم بما لا مجال فيه لاحتمال أمر آخر غير مقبول عندهم، كما يدل على عدم قبولهم لرأي المعتزلة في التوليد ونقده حتى في العبارات التي توحي بقبوله.

أدلة الماتريدية على إبطال التوليد عند المعتزلة:

الدليل الأول:

جعل الماتريدية ما مرَّ من أدلة في الرد على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال واستحالة قدرة الإيجاد لغير الله تعالى، واستحالة بقاء قدرة الاكتساب للعبد، يعد هنا هو العمدة في نفي المتولدات عند المعتزلة.

يقول أبو المعين النسفي: (ودليلنا في المسألة ما سبق من الدلائل التي تدل

(١) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٠٢، وعمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٤١.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٣٤).

(٣) ينظر: الكفاية، للصابوني، ص ٩٤.

(٤) ينظر: التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٩٨، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٥٨.

على أن ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى محال، فإن الاكتساب لذاتها لما يقوم بمحل قدرته، لما يوجب إثبات قدرته على اختراع شيء، وتعلقها بما ليس في محل قدرته إبطال دلالة التمانع التي هي دلالة توحيد الصانع ﷻ، وهذا دليل كافٍ)[1].

ويقول شمس الدين الخيالي: (لنا على إبطال التوليد وجوه: الأول وهو العمدة أنا قد بينا استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً، فينبغي الاستناد إليه انتهاءً)[2].

الدليل الثاني:

لو كانت هذه الآثار حاصلة بفعل العبد فلا يخلو الأمر من أمور ثلاثة كلها محالة:

الأمر الأول: أن تكون هذه الآثار حاصلة بدون قدرة، وهذا محال، لاستحالة تعري الفعل عن القدرة.

الأمر الثاني: أن تكون هذه الآثار حاصلة بالقدرة التي حصل بها الفعل، وهو فاسد من وجهين:

الأول: أن تعلق القدرة الواحدة المحدثة بمقدورين محال؛ إذ كل قدرة واحدة محدثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد.

والثاني: أن قدرة الضرب مقارنة للضرب، فالضرب سابق على الألم، وسبق القدرة المحدثة على المقدور المحدث محال.

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٤٠)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٠٤، والكفاية، للصابوني، ص ٩٤.
(٢) حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٢٨.

الأمر الثالث: أن تكون هذه الآثار حاصلة بقدرة أخرى، وهذا محال أيضًا؛ لأنه لو كان قادرًا بقدرة أخرى، لما حصل الألم في المحل بالضرب، ولما كان الضرب سببًا له، ولكان قادرًا على تحصيل الألم في المحل بدون تحصيل الضرب[1].

الدليل الثالث:

لو كان التوليد حاصلًا بقدرة العبد لكان موجودًا بعد فنائه، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أن من رمى سهمًا ومات قبل أن يصل إلى حي، ثم وصل فجرحه وأفضى ذلك إلى زهوق روحه بعد الشهور والسنين، فهذه الآلام إنما حدثت بعد ما صار الرامي رميمًا، وقد حصلت هذ الأفعال في وقت لا يتصور منه الفعل، فدل أن تلك الأفعال ليست بفعل له[2].

الدليل الرابع:

أن الفاعل لو كان قادرًا على الألم، لتمكن من الامتناع من حصول الألم بعد الضرب؛ إذ القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك، وكان متمكنا من الامتناع كما كان متمكنا من الإحداث والاكتساب، وحيث لم يتمكن من الامتناع علم أنه ليس بقادر[3].

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٤١)، والكفاية، للصابوني، ص ٩٤، ٩٥، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٧٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣١٢، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٩٩.

(٢) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١١٨، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣١٢، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٢٩.

(٣) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١١٨، والكفاية، للصابوني، ص ٩٥، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٩٩.

وبعد إبطال الماتريدية للتوليد عند المعتزلة، ونفي أن يكون الفعل المتولَّد من فعل العبد حقيقة، وأنه مستند إلى الباري تعالى، فما هو رأي الماتريدية في مسئولية العبد عن فعله الذي يحدث عند مباشرة أسباب حدوثه؟ بمعنى أن الإنسان هل يؤاخذ على ما نتج عن فعله من آثار؟

يجيب الماتريدية بناًء على قاعدة ارتباط الأسباب بالمسببات عندهم، وهو الارتباط العادي، أي أن العادة قد جرت بحصول المسَبب عقيب مباشرة السبب، ولذا تضاف الأفعال إلى مباشر أسبابها عرفًا وشرعًا.

يقول نور الدين الصابوني: (إن الله لما أجرى العادة المستمرة بخلق تلك الآثار عقيب مباشرة الأسباب، والمباشر لتلك الأسباب يقصد حصولها بمباشرته، أضيفت إلى مباشر أسبابها عرفًا وشرعًا ويلام عليها ويؤاخذ بها، وكذا تحرر الأمر به والنهي عنه لهذا، وإن لم يكن حاصله بفعله حقيقة)[(١)].

ويرجع السبب في أن الماتريدية لم يطيلوا الحديث في إبطال التوليد عند المعتزلة ليس عجزًا عن دفع شبهاتهم، وإنما ثقة في أدلتهم على نفي مذهب المعتزلة في خلق العباد لأفعالهم، وأنها تكفي هنا لإبطال التوليد حيث إنه فرع عن أصل مسألة أفعال العباد.

يقول شمس الدين الخيالي: (اعلم أن بطلان قاعدة خلق الأعمال يكفي لبطلان التوليد، إلا أنهم أوردوا ذلك تأكيدًا وتفصيلًا، وتنبيهًا على ما وقع فيما

---

(١) الكفاية، للصابوني، ص ٩٥، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١١٨، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٩٤٣)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لابي الثناء اللامشي، ص١٠٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣١٥، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٢٩.

بينهم من الاختلاف والتنافي بعد الاتفاق في أصله، ثم إن بطلانه يكفي لبطلان ما يتفرع عليه أيضًا، فلا ضرورة في ذكر فروعه والجواب عنها)[1].

وبعد فقد أدلى كل من المعتزلة والماتريدية برأيه في مسألة أفعال العباد قصدًا إلى الحق، وإثباتًا للتنزيه المطلق للباري تعالى، ولتصحيح قاعدة التكليف التي على أساسها يحاسب العبد على فعله، وهذه المسألة من المسائل الصعبة التي يصعب على الباحث الوصول فيها إلى قول حاسم لا يرد عليه اعتراض.

(١) حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٣٠.

خلاصة:

مما سبق يمكننا أن نستخلص بعض الأمور الهامة في هذا المبحث ومنها ما يلي:

- يتفق الماتريدية مع معتزلة البصرة على أن الاستطاعة عرض وأنها شيء منفصل عن الفاعل، لا يتوقف على كون المرء بحالة صحية سليمة كما يدعي معتزلة بغداد.
- إن معتزلة البصرة يرون: أن الاستطاعة التي يوجد بها الفعل سابقة على وجوده، أي يجب أن تتقدم الفعل ولا تقارنه؛ لأن العرض عندهم يبقى زمانين، وأما الماتريدية فبناء على قولهم: إن العرض لا يبقى زمانين قد قالوا: بمقارنة الاستطاعة للفعل.
- تأثر الماتريدية بقول الإمام أبي حنيفة في مقارنة الاستطاعة للفعل، وفي صلاحيتها للضدين.
- لم يقتصر نقد الماتريدية في الرد على شبهات المعتزلة العقلية والنقلية حول تقدم الاستطاعة على الفعل، بل قاموا بإيراد بعض الإلزامات العقلية عليهم، والتي تثبت مقارنة الاستطاعة للفعل.
- يرى المعتزلة أن العباد هم المحدثون لأفعالهم الاختيارية بقدرة أودعها الله فيهم، فأفعالهم تقع من جهتهم حسب قصدهم وعلومهم، بينما يرى الماتريدية أن الله تعالى خالق كل شيء ولا خالق سواه، وليس للعبد في فعله إلا الكسب طبقًا لما تقضي به الضرورة العقلية من أن يكون للعبد مدخل في فعله، وحتى تصح قاعدة التكليف.

- إذا كان الماتريدية قد وافقوا المعتزلة في جواز إطلاق اسم الخالق على العبد، إلا أنهم قد خالفوهم في كون هذا الإطلاق بلا قيد أو شرط، واشترطوا لصحة هذا الإطلاق انضمام ذلك إلى الله تعالى.
- تنوعت أساليب النقد عند الماتريدية، تارة ببطلان شبهات المعتزلة من اللغة، وتارة ببيان عدم اتساقها مع قوانين العقل، وتارة بإلزامهم وإثبات تناقضهم، وتارة أخرى بالأدلة السمعية والعقلية، وتلك دلالة على ثراء المنهج النقدي عند الماتريدية.
- على الرغم من سير الماتريدية وراء شيخهم أبو منصور الماتريدي في أن الله تعالى خالق والعبد كاسب في فعله وله إرادة واختيار، إلا أنهم لم يقفوا عند هذا الحد، بل تطور الأمر عند الماتريدية من بعده، فقالوا: بالعزم المصمم على الفعل.
- إن مذهب الماتريدي قد تأثر به الأشاعرة من بعده كالباقلاني، ولم يقف الأمر عند المتقدمين منهم، بل إلى المحدثين كالشيخ محمد عبده.
- عند النظر إلى مذهب الماتريدية، وأدلتهم نجد إصرارهم على ضرورة التمييز بين الخَلق البشري والخَلق الإلهي، فهم وإن أثبتوا للعبد استقلالًا في فعله إلا أنه ليس تامًا كما فعل المعتزلة، تأكيدًا منهم على ضرورة احتياج الإنسان إلى خالقه.
- لم يكتف المعتزلة بأن العباد هم الخالقون لأفعالهم المباشرة، بل تعدى الأمر إلى الأفعال غير المباشرة.
- اختلف متقدموا المعتزلة في موقفهم من التوليد، أهو من فعل العبد، أم من فعل الطبيعة، أم من فعل الله بإيجاب الطبع، أم أنه لا فاعل له أصلًا؛ ولذا

وقف المتأخرون منهم كالقاضي عبد الجبار موقفًا نقديًا، كما رد الماتريدية أيضًا عليهم.

- عارض الماتريدية جميع أقوال المعتزلة في التوليد ونقده حتى في العبارات التي توحي بقبوله.
- السبب في أن الماتريدية لم يطيلوا الحديث في إبطال التوليد عند المعتزلة، ثقتهم في قدرة أدلتهم على نفي مذهب المعتزلة في خلق العباد لأفعالهم، وأنها تكفي لإبطال التوليد حيث إنه فرع عن أصل مسألة أفعال العباد.

إن مسألة أفعال العباد من القضايا التي يصعب القطع فيها برأي حاسم، وترجيحه على بقية الآراء.

الباب الثاني

جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل النبوات والسمعيات.

وفيه أربعة فصول:

❁ الفصل الأول: النبوة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول: إرسال الرسل عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: المعجزة والكرامة عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثالث: عصمة الأنبياء بين المعتزلة والماتريدية.

❁ الفصل الثاني: مسألة الإيمان وما يتعلق بها من أحكام عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مسائل الإيمان عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: مرتكب الكبيرة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثالث: الإحباط والتكفير عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

❁ **الفصل الثالث: الثواب والعقاب عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.**

❁ **الفصل الرابع: الشفاعة وبعض المسائل المتعلقة بالسمعيات عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.**

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الشفاعة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: بعض المسائل المتعلقة بالسمعيات عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

الفصل الأول

النبوة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

مما لا شك فيه أن النبوة منحة إلهية، وضرورة من ضرورات حياة البشر لا غنى عنها بحال من الأحوال، وحاجة الإنسان إليها كحاجته إلى العقل، والأنبياء هم الطريق الصحيح للتعرف على ذات الباري تعالى وصفاته وأحكامه وتشريعاته، وللتعرف على مراد الله من خلقه بما يوحى إليهم من ربهم، وإلا ضل العقل وأضل في انفراده بمعرفة هذه الأمور دون معونة من الوحي.

يقول الإمام محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ-١٩٠٥م): (جاءت النبوات مطالبة بالاعتقاد بوجود الله تعالى، ووحدانيته، وصفاته، والنبوة تحدد أنواع الأعمال التي تناط بها سعادة الإنسان في الدارين، وتطالبه عن الله بالوقوف عند الحدود التي حددتها، وكثيرًا ما تبين له مع ذلك وجود الحُسن والقبح فيما أمر به أو نهى عنه)[١].

وقد اتفق المعتزلة والماتريدية على إثبات النبوة، لكنهم اختلفوا حول بعض الأحكام والتفاصيل المتعلقة بها، لذا سيكون حديثنا في هذا الفصل مندرجًا في ثلاثة مباحث:

---

(١) رسالة التوحيد، للشيخ. محمد عبده، ص٦٣، ٦٤ بتصرف.

المبحث الأول: إرسال الرسل عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثاني: المعجزة والكرامة عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

المبحث الثالث: عصمة الأنبياء بين المعتزلة والماتريدية.

المبحث الأول

إرسال الرسل عند المعتزلة

وجهود الماتريدية في الرد عليهم

يجدر بنا قبل أن نتحدث عن إرسال الرسل، أن نشير بإيجاز إلى تعريف النبي والرسول في اللغة، وفي اصطلاح المعتزلة والماتريدية، وهل هناك فرق بين النبي والرسول، أم أنهما بمعنى واحد؟ ثم بعد ذلك نتحدث عن إرسال الرسل عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

تعريف النبي والرسول والفرق بينهما.

تعريف النبي في اللغة:

وردت لفظة النبي في معاجم اللغة من حيث الاشتقاق على ثلاثة أحوال:

الأول: أنه مشتق من النبأ، الذي هو الخبر العظيم؛ وَالْمُنْبِئُ: الْمُخْبِرُ، وسُمي النبي به؛ لإنبائه عن الله تعالى(١).

الثاني: أنه مشتق من النبوة والنباوة؛ على معنى الارتفاع والعلو والعلم الظاهر(٢).

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس القزويني، (٥/ ٣٨٥)، ومختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ص٣٠٣، ولسان العرب، لابن منظور، (١/ ١٦٢)، وتاج العروس من جواهر القاموس، للزَّبيدي، ص٤٤٣.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، (١٥/ ٣٤٩)، ومختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ص٣٠٤، ولسان العرب، لا بن منظور، (١٥/ ٣٠٢).

الثالث: أنه من النبيء؛ الذي هو الطريق الواضح الذي يُنهج بلا دليل[(١)].

وقد أشار المعتزلة والماتريدية إلى هذه المعاني اللغوية للفظة النبي، إلا أن المعتزلة رجحوا اشتقاق النبي من النبوة والنباوة[(٢)]، وأما الماتريدية فقد ذكروا المعاني الثلاثة التي اشتق منها لفظ النبي دون ترجيح بينها.

يقول أكمل الدين البابرتي: (النبي فعيل: إما من النبوة وهي ما ارتفع من الأرض، فيكون معناه الذي شرف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز، وهو بمعنى: مفعول، والجمع أنبياء، وإما من النبأ وهو الخبر، يقال: نبأ أي: أخبر، فالنبي من أنبأ عن الله ﷺ، وهو فعيل بمعنى: فاعل، والأصل فيه الهمز غير أنهم تركوها في النبيّ كما تركوها في الذرية، وقيل النبي: هو الطريق، ومنه يقال للمرسل عن الله: أنبياء لكونهم طرق الهداية)[(٣)].

فهذه الاشتقاقات اللغوية تختلف عن بعضها اختلافًا يسيرًا؛ كأن تكون لفظة النبي مهموزة، فتكون مشتقة من النبأ، أو من النبيء، أو تكون غير مهموزة، فتكون مشتقة من النباوة، ولا تعارض بينها من حيث المعنى، فاللفظة احتملت ما يكون من شأن الأنبياء، فهم أصحاب المقامات العالية والشأن المرتفع، وهم المخبرون عن ربهم، وهم الطريق الواضح للوصول إلى رضا الله تعالى، فلا غرو جاءت عبارات اللغويين لتستخرج من هذه الكلمة بعضًا من ملامح النبوة.

الرسول في اللغة: هو الذي يتابع أخبار الذي بعثه، وهو مأخوذ من قولهم:

---

(١) ينظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص٣٠٢، وتاج العروس من جواهر القاموس، للزَّبيدي، ص٤٤٨.

(٢) ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ١٤، ١٥).

(٣) شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٤٦.

جاءت الإبل رُسلًا أي: متتابعة، وسميَ الرسولُ رَسُولا؛ لأنه ذُو رَسول، أَي: ذُو رِسَالَة، وَالرَّسُول اسمٌ من أَرسلْت، وَكَذَلِكَ الرسَالَة[1].

وبعد بيان المعنى اللغوي للفظتي النبي والرسول، فإن المعنى الاصطلاحي لهما ليس محل اتفاق بين المعتزلة والماتريدية.

فذهب أغلب المعتزلة إلى أنه لا فرق بين النبي والرسول، وأنهما بمعنى واحد.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي...، والذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى أنهما يثبتان معًا، ويزولان معًا في الاستعمال، حتى لو ثبت أحدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام، وهذا هو أمارة إثبات كلتا اللفظتين المتفقتين في الفائدة)[2].

فالمعتزلة يجمعون بين النبي والرسول، ولا فرق بين معناهما؛ لأنهما يثبتان معًا ويزولان معًا في الاستعمال، ومن ثم قد عرفوهما بتعريف واحد صاغه ركن الدين الخوارزمي في هذا النص فقال: (اعلم أن قولنا: نبي ورسول يفيد في الشرع المؤدِّي عن الله تعالى ما كلف آداؤه من غير واسطة آدمي)[3].

وأما الماتريدية فقد عرفوا النبي والرسول: بأنه إنسان بعثه الله تعالى إلى العباد لتبليغ ما أوحي إليهم[4]، ورأوا أن النبي يفترق عن الرسول؛ فالرسول من جاء بشرع جديد، والنبي من لم يأت بشرع جديد.

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد الأزهري، (١٢/ ٢٧٢)، ومختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ص ١٢٢، والكليات، للكفوي، ص ٤٧٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٦٧، ٥٦٨.

(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٥٠، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٢٧٩).

(٤) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٤٤.

يقول أبو اليسر البزدوي: (الرسول: من أرسل الله تعالى إليه جبريل ليكون رسولًا إلى قوم ليدعوهم إلى الإسلام وليعلمهم الشرائع وله شريعة، والنبي: من لم يرسل الله تعالى إليه جبريل وليس له شريعة، ولكن الله تعالى ألهمه أن يدعو الناس إلى الإسلام، ويُريه في المنام ذلك، أو أخبره على لسان رسول أنه نبي يجب عليه دعوة الناس إلى الإسلام)(١).

ويقول البياضي: (الرسول من جاء بشرع مُبتدأ، والنبي من لم يأت به وإن أُمِر بالإبلاغ)(٢).

وممن وافق الماتريدية من المعتزلة على وجود الفرق بين النبي والرسول **جار الله الزمخشري**، إلا أنه ذكر فرقًا آخر غير ما ذكره الماتريدية؛ إذ الرسول من نزل عليه كتاب، والنبي من لم ينزل عليه كتاب.

يقول الزمخشري: (والفرق بينهما - أي: بين النبي والرسول- أن الرسول من الأنبياء: من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبي غير الرسول: من لم ينزل عليه كتاب وإنما أمر أن يدعو الناس إلى شريعة من قبله)(٣).

وقد أشار صدر الشريعة إلى اتفاقه مع الزمخشري في الفرق بين الرسول والنبي حيث يقول: (اعلم أن الرسول أخص من النبي، وقال صاحب الكشاف: النبي الذي ينبئ عن الله تعالى وإن لم يكن له كتاب كيوشع، والرسول الذي معه كتاب)(٤).

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٢٩، ويراجع: شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص٨٩، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٤٤، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) إشارات المرام، للبياضي، ص٣٣٣.

(٣) الكشاف، للزمخشري، (٣/ ١٤٦).

(٤) شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٨٩.

وأما عن العلاقة بين النبي والرسول فهي العموم والخصوص المطلق، وهذا مستفاد من تعبير أبي اليسر البزدوي حيث يقول: (الرسول لا يكون إلا نبيًا، والنبي قد لا يكون رسولًا، ويبقى الرسول بعد موته رسولًا، وكذلك النبي بعد موته نبيًا؛ لأن الرسول بالرسالة صار شريفًا مكرمًا عند الله تعالى، وكذا النبي إلا أنه دونه)[(١)].

وعلى هذا فقد عرف الماتريدية **الرسالة** بأنها: سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم، فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح داريْهِم[(٢)].

والدليل عليها قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾[الأنعام: ١٢٤]، فالله تعالى أعلم بمن يصلح للنبوة[(٣)].

وأما النبوة: فهي موهبة من الله على من اصطفاه بقوله: بعثناك فبلغ عنا[(٤)].

ومن خلال ما سبق: نجد أن المعتزلة قد اختاروا معنى لغويًا واحدًا للفظة النبي، ولم يذكروا فرقًا بين النبي والرسول، أما الإمام الزمخشري فقد وافق الماتريدية على وجود فرق بين النبي والرسول، واختلفوا في تحديد هذا الفرق، وهذا ما نرجحه؛ لاختلاف اللفظتين في أصلهما اللغوي، ولوجود فارق بينهما في الاصطلاح، وقد قام الماتريدية بسرد عدد من وجوه الاختلاف بينهما.

وبعد أن ألمحنا إلى موقف المعتزلة والماتريدية من تعريف النبي والرسول

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢٢٩.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٦٦٤)، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ٥٨، ورسالة في الاعتقاد، لمحمد بن العلاء البخاري، ص١٦٩.

(٣) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٢٠٨، ٢٠٩)، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٥٦١).

(٤) شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٥٦.

في اللغة وفي الاصطلاح والفرق بينهما، نتحدث عن حُكم إرسال الرسل عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

حُكم إرسال الرسل عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

يرى المعتزلة أن إرسال الرسل واجب على الله تعالى؛ لأنه حسن، وفيه صلاح للعباد، وفيه لطف بالمكلف، ولا شك أن هذه الأمور تجب على الله تعالى عند المعتزلة.

وعليه فسبب وجوب إرسال الرسل على الله تعالى عند المعتزلة يرجع لعدة أمور:

١. أن إرسال الرسل حسن وليس بقبيح، وكل ما كان حسنًا، فإن الله يفعله ولا يتركه.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن البعثة متى حسنت وجبت على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة)[١].

٢. إرسال الرسل وما يتعلق به من صلاح العباد، والصلاح والأصلح واجبان على الله تعالى.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات؛ فلابد من أن يعرفنا إياها، لكيلا يكون مخلًا بما هو واجب عليه)[٢].

٣. أن البعثة لطف من الله، وفعل اللطف واجب عليه تعالى.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن ما دعي إلى الواجب واختاره المكلف عنده، ولولاه كان لا يختار، وجب كوجوبه، وما يختار عند القبيح على وجه لولاه كان

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٦٤.
(٢) المرجع السابق، ص٥٦٣.

لا يختار قبح، وليس للعقل مدخل في معرفة الأفعال التي هذه صفتها؛ لأنه إنما يعرف بالعقل وجوب رد الوديعة، والإنصاف، وقبح الظلم والكذب والأمر بالقبيح وغيرهما، وحسن الإحسان والتفضل وغيره، فأما أن يعرف به أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأن شرب الخمر يورث العداوة والبغضاء فمحال؛ فلابد إذًا أن يبعث الله تعالى من يعرفنا هذه الأمور؛ إذ لم يكن هناك ما يقوم مقامه، فحسن لذلك بعثة الأنبياء)[1].

وإذا تقرر عند المعتزلة، أن إرسال الرسل واجب على الله تعالى فما وجه وجوبه عندهم؟

يرى المعتزلة أن الواجب المقصود هو إصلاح البشر، والنبوة أصله؛ فالعقل وإن دل على بعض المحاسن كالصلاة والصوم وغيرها، لكنه يعجز عن إدراك تفصيل المصالح المتعلقة بالأفعال وكذلك المفاسد، لذا كانت البعثة واجبة على الله تعالى لتحقيق الصلاح والمستحسن عقلًا.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (إن العقل يُجوز أن تكون بعض أفعالنا مصلحة لنا، وداعية لنا إلى فعل ما كلفناه من جهة العقل، كالصلاة والصوم والحج والزكاة، أو تكون بعض أفعالنا مفسدة كشرب الخمر والزنا، وتكون المصلحة في أن تعرفنا هذه المصالح، وهذه المفاسد بلسان واحد من جنسنا، فإذا بينا بعد هذا أن الحكيم تعالى بعث أنبياء، فلابد أن تكون بعثتهم حسنة)[2].

ويستدل المعتزلة على وجوب إرسال الرسل بالشاهد، فإذا وجب على

---

(١) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٦٣).

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٥١، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٤٤، ٤٥)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٦٥، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٦٤).

الإنسان أن يُرجح مع كمال عقله في طلب مصالح دنياه، إلى أن يعرف بالتجارب حال السموم القاتلة، والأدوية النافعة، والأغذية التي بها يقوم البدن، ومفارقتها لغيرها، ولا يتم كل ذلك إلا بما يحل محل الأخبار؛ لأن التجارب تضمن كل ذلك وتقتضيه، فكذلك القول في مصالح الدين، وإذا كانت تجارة الإنسان تحتاج مرة إلى التجارب ومرة إلى الرجوع إلى أخبار المخبرين، ليلتمس عند ذلك مصالحه بها وبالتكسب، فكذلك القول فيما يتصل بمصالح الدين[1].

فالمعتزلة يرون أن الإنسان الكامل العقل كما وجب عليه الرجوع إلى الخبر في مصالح الدنيا، فإنه أولى بأن يجب في مصالح الدين.

ونخلص من هذا إلى أن المعتزلة يرون أن إرسال الرسل وبعثهم إلى الخلق أمر محتوم يجب على الله تعالى أن يفعله، وإذا كان هذا هو مذهب المعتزلة في إرسال الرسل، فما هي جهود الماتريدية في الرد عليهم في هذه المسألة؟

مذهب الماتريدية في حكم إرسال الرسل.

لقد انقسمت آراء الماتريدية في حُكم إرسال الرسل إلى رأيين: -

الرأي الأول:

ذهب فريق من الماتريدية إلى أن إرسال الرسل واجب على الله تعالى؛ لأنه من مقتضيات حكمة الباري تعالى.

يقول الماتريدي: (يجب القول بالرسالة بضرورة العقل في إيجاب الحاجة إليها دينًا ودنيا)[2].

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٤٦).
(٢) التوحيد، للماتريدي، ص١٣٤.

ويقول أبو المعين النسفي: (إرسال الرسل عند المحققين من متكلمي أصحابنا هو في حيز الواجبات، أعني: أنه من مقتضيات حكمة الحكيم جل وعلا)[1].

ويقول أبو الثناء اللامشي: (إرسال الرسل ثابت، وإنه من مقتضيات الحكمة عند المحققين من أئمة الهدى وحكماء البشر)[2].

وإذا كان هذا الفريق من الماتريدية يقولون: بوجوب إرسال الرسل، فهل هذا هو عين مذهب المعتزلة، أم أن هناك فرقًا بين المذهبين؟

لقد نبه أصحاب هذا القول على ضرورة مراعاة افتراق قولهم عن قول المعتزلة.

يقول أبو المعين النسفي: (إن المعتزلة يقولون بوجوب إرسال الرسل، لما أن ذلك أصلح للعباد، وما هو الأصلح للعباد فهو واجب التحصيل على الله تعالى، وذلك كلام فاسد، فينبغي لمن يتكلم من أصحابنا في هذه المسألة أن يكون بصيرًا بذلك ليصون نفسه في إثبات الرسالة عن الوقوع في القول بالأصلح)[3].

فالنسفي بَصيْر بما يذهب إليه دقيق في ابتعاده عن وجوب المعتزلة المترتب على قولهم بالأصلح، ولذا فقد وسم مذهبهم بالفساد، ونبه أقرانه من الماتريدية عن خطأ الوقوع في هذا المذهب.

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٦٨٧).
(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٢٠، ويراجع: أصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٢٠، ١٢١، والمعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٣٣٩)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٣٩.
(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٦٨٧).

ولقد بنى أصحاب هذا القول مذهبهم في إرسال الرسل على أمرين:

الأول: أن العقل آلة لمعرفة شكر المنعم قبل البعثة.

والثاني: أن العقل طريق لمعرفة الحسن والقبح في الفعل، ويمكن له أن يدرك ذلك إجمالًا[(١)].

وإذا كان الماتريدية قد تبرءوا من الوجوب عند المعتزلة، فما مقصدهم من الوجوب؟

لقد أشار الماتريدية في مواضع عديدة إلى معنى الوجوب عندهم، ومن ذلك ما يلي:

١. أن النبوة متحققة الوجود؛ لأن ما كان من مقتضيات حكمة الباري تعالى يستحيل ألا يوجد؛ لأن انعدامه يكون سفهًا وهذا محال.

يقول الأقشهري: (المراد بالوجوب ليس هو المصطلح الذي يثاب بفعله ويعاقب بتركه؛ لأن الإرسال ليس بواجب على الله تعالى بإيجاب أحد، أو بإيجابه على نفسه، بل هو في الحقيقة لفظة يعبر بها عن فضل تأكد لوجود المذكور، فإنهم يقولون: إنها لابد أن تكون متأكدة الوجود؛ لأنها من مقتضيات حكمته جل وعلا، لما أن انعدامها يكون من باب السفه، وهو مستحيل على القديم، وهذا كما يقال: أن ما علم الله وجوده يتحقق وجوده لا محالة، ويكون واجب الوجود، أي: متأكد الوجود، لا أن وجوده بإيجاب غيره على الله، بل إن وجوده متحقق لا محالة فكذا هذا)[(٢)].

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٦٧٠، ٦٧١)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٤٠، وكشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، (٢/ ٣٥٨)، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٨، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٢٠.

(٢) الانتقاد شرح عمد الاعتقاد، للأقشهري، ص ٤٤، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٦٧٠).

٢. أن الوجوب في الفعل يكون، لإثبات حكمة الباري تعالى، ولنفي العبث عن فعله.

يقول نجم الدين النسفي: (إرسال الرسل حكمة)[١].

ويقول المرجاني: قالت الحنفية بالوجوب، لا بمعنى: أنه يوجبه عليه نفسه أو غيره، بل بمعنى: أنه من مقتضى الحكمة لا يمكن تخلفه؛ لكمال قدرته وعلمه، وتمام كرمه وفضله، ولا ينافي ذلك الاختيار، لكونه بعلمه وقدرته وإرادته)[٢].

وبعد بيان معنى قول أصحاب هذا الرأي أن إرسال الرسل واجب، نذكر بعضًا من الحِكم والفوائد لإرسال الرسل عندهم، ومنها:

١. ارتفاع أسباب الفساد والعبث عن الخلق.

يقول أبو البركات النسفي: (الحكمة في إرسال الرسل ووضع الشرائع، ليرتفع أسباب العبث والفساد من نحو سفك الدماء، وتخريب البلاد، وتنقطع مواد التنازع بين العباد، لإفضائه إلى الضغائن والأحقاد)[٣].

٢. أن وجوب شكر المنعم مودع في العقول لما فيه من الحسن، وحظر الكفران كذلك، والعقل لا يقف على قدر النعم، وما يوازيها من الشكر، فلابد من البيان السماوي ليتمكن العاقل من الأداء أو الانتهاء[٤].

---

(١) العقائد النسفية، لنجم الدين النسفي، ص١٢١.

(٢) حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي، ص٢٠٤.

(٣) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٤١، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص١٣٣، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٣١، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٤٤.

(٤) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٣٥، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٦٧٦، ٦٧٧)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٤٤.

٣. أن في إرسال الرسل إثبات الحجة على الخلق، وقطع حجة الكفار بأنهم ما علموا.

يقول جمال الدين الغزنوي: (إن في بعث الرسل إثبات الحجة، وقطع الحجة للحكم، وتحقيق ما وعد الله ﷻ بالجنة والنار؛ لأنهم لو لم يُبعثوا لثبت للكفار حجة في عدم إيمانهم، كما قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، فإذا كان بعثهم لهذه الحكمة فيكون واجبًا)(١).

٤. إن هناك كثيرًا من الأدوية والأغذية لا يمكن للإنسان أن يميزها عن السموم المهلكة إلا بعد تجارب كثيرة ليس للعقلاء أن يتجاسروا عليها لقصر أعمارهم.

يقول أبو الثناء اللامشي: (إن من أجزاء العالم ما هو غذاء، ومنها ما هو دواء، ومنها ما هو سبب للفناء، ولا وجه للمخلوقين إلى تجربة ذلك بأنفسهم لما فيه من خوف الهلاك، فلو لم يرد البيان ممن هو عالم بطبائعها على لسان نبي من أنبيائه؛ لم يكن في تحقيقها على ما فيه من المنفعة والمضرة عاقبة حميدة، ومثله خارج عن الحكمة)(٢).

٥. أن العقل وحده لا يستطيع الوقوف على جملة المحاسن والقبائح، فلابد من ورود بيان سمعي على لسان من ارتضاه الله تعالى سفيرًا بينه وبين خلقه، لتتحقق الحكمة في ذلك(٣).

---

(١) أصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٢٠، ١٢١.
(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٨٧.
(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٦٧٥، ٦٧٦).

فأصحاب هذا القول يجوزون إطلاق الوجوب[1] عن فعل الله تعالى إثباتًا للحكمة ونفيًا للعبث عنه، ويستحيل ألا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات حكمة الباري تعالى لما أن انعدامه يكون من باب السفه، وهذا بناءً على معنى الحكمة عندهم[2]؛ إذ يرون أن كل ما له عاقبة حميدة يكون حكمة، وضدها السفه، وهو ما خلا عن العاقبة الحميدة.

الرأي الثاني:

يرى بعض الماتريدية[3] أن إرسال الرسل جائز من الله تعالى، وهو رحمة من الله تعالى ولطف بالمكلف، لتقوم الحجة على المكلفين، ويُقطع عذرهم من جميع الوجوه.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن بعث الرسل جائز عقلًا، وقد بعث الله تعالى الأنبياء والرسل، والإقرار بهم واجب شرعًا)[4].

---

(١) هناك فرق بين الوجوب الذي قال به ماتريدية وبين الوجوب الذي قال به المعتزلة. يقول الشيخ عبد المتعال الصعيدي: (بعث الرسل واجب بمعنى: أن رحمة الله تقتضيه لما فيه من الحِكم والمصالح، لا بمعنى: الوجوب على الله تعالى، والفرق بين الوجوبين، أن اقتضاء جانب الحكمة يُرجح جانب الوقوع فقط مع جواز الترك في نفسه، وهذا هو الوجوب العادي). زبدة العقائد النسفية، للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ص٦٥، الطبعة الأولى: مكتبة الإيمان - القاهرة (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، ويقول الدكتور محيي الدين الصافي (الوجوب الذي قال به بعض الماتريدية هو وجوب بمعنى: أن الله يفعله البتة ولا يتركه، وإن كان تركه جائز عقلًا؛ مثل علمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبًا عادة مع جواز انقلابه عقلًا، وهذا هو الفرق بينه وبين الوجوب الذي قال به المعتزلة). النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام، د. محيي الدين الصافي، ص٨، طبعة: مكتبة الإيمان - القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٥٨٦).

(٣) إن هذا الفريق من الماتريدية يوافقون ما ذهب إليه الأشاعرة في أن إرسال الرسل جائز، ولطف من الله تعالى بعباده يحسن فعله ولا يقبح تركه. يقول الباقلاني: (يجب أن يُعلم أنه يجوز لله تعالى إرسال الرسل وبعث الأنبياء). الإنصاف، للباقلاني، ص٥٨، ويراجع: أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، (٤/ ٢٧).

(٤) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٩٥.

ويقول نور الدين الصابوني: (قال عامة أهل الحق: إن البعث والإرسال من الله من قبيل الممكنات)[1].

ويقول الكمال بن الهمام: (الحق أن إرسالهم - أي: الرسل - لطف من الله ورحمة على عباده، ومحض فضل وجود)[2].

وقد ظهر أن هذا الفريق من الماتريدية قد اتخذوا مسلكًا غير مسلك الفريق الأول في إثبات إرسال الرسل؛ حيث جعلوا الجواز حكمًا لهم، وابتعدوا كثيرًا عن وجوب المعتزلة.

ولقد أشار أصحاب هذا الرأي من الماتريدية إلى بعض الحِكم والفوائد المستفادة من إرسال الرسل ومنها:

١. معرفة الباري تعالى، وأوامره ونواهيه.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن بعث الرسل من الله تعالى، وأمر عباده على لسان الرسل محمودًا، ولا يكون مذمومًا؛ لأن الله تعالى لا يكلم جميع عبيده؛ لأن كلامه نهاية في التعظيم، وكل أحد لا يستحق التعظيم؛ ولأنهم يحتاجون إلى معرفة خالقهم، وكل أحد لا يقدر على معرفة الخالق؛ لأنه لا يقف على طريق المعرفة، فلابد من رسول يبين طرق المعرفة ويحرضهم على النظر فيها)[3].

٢. مظاهرة الحجج العقلية بالحجج السمعية، حتى يسهل الاستدلال على من لم يكن ذا حظ وافر في الاستدلال بالعقل.

---

(١) الكفاية، للصابوني، ص ٥٠.

(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٢٣، ويراجع: تلخيص الأدلة، للصفار، ص٢٠٦، ٢٠٧، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٠٥، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٦٣٠، وإشارات المرام، للبياضي، ص٣١١، ٣١٢.

(٣) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٩٦.

يقول الصفار: (إن بالرسل مظاهرة الحجج، فتكون حجج الله متظاهرة سمعية وعقلية، وذلك أبلغ في إلزام الحجة في تسهيل طرق المعارف؛ لأن الاستثبات بالاستدلال صعب التناول لا يدركه إلا من توافر حظه في علم الاستدلال، والناس في ذلك بين مرزوق ومحروم)[1].

٣. معاضدة العقل في الأفعال التي يستقل بإدراكها، وبيان حال الأفعال التي تحسن في العقل تارة وتقبح تارة أخرى.

يقول الكمال بن الهمام: (إن العقل لا يستقل بالكل ويتردد في البعض، فما استقل به عضده وأكده، وما قصر عنه كقبح الصوم في يوم كذا وحسنه في يوم كذا بيَّنَه، وما تردد فيه رفع عنه الاحتمال فيه، وإن غلب ظن حسنه قطع مزاحمة الوهم فيه للعقل؛ ولأن العقول تتفاوت فالتفويض إليها يؤدي إلى فساد التقاتل والخراب، والنهي المخبر به النبي يحسم هذه المادة)[2].

٤. بيان كيفية العبادات ومقاديرها، وأحكام المظالم والحوادث والعقوبات؛ لأن العقل لا يستطيع إدراك هذه الزواجر وأحكامها، لذا كانت الحاجة ماسة إلى إرسال الرسل.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن العقل لا يهتدي إلى كيفية العبادات ومقاديرها، وكذا العقل لا يهتدي إلى شرع الأحكام في المظالم والحوادث والعقوبات المعجلة، ومنع الظلمة عن الظلم، فلابد من سائس يسوس العباد لا يقدر أن يسوسهم إلا بزواجر، وبالعقل لا يعرف مقادير الزواجر)[3].

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٢٠٧.

(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٢٠، ١٢١.

(٣) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٩٦، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ٥٠، ٥١.

هذه بعض الفوائد التي ذكرها هذا الفريق من الماتريدية لبيان حاجة الناس إلى إرسال الرسل، وهي قد اشتملت على بعض الفوائد والحِكم من بعثة الأنبياء سواء في الدين أو الدنيا، وهذه الفوائد تصلح للاستدلال على جواز إرسال الرسل عندهم.

وأما عن أدلة هذا الفريق على جواز إرسال الرسل فمنها:

الدليل الأول:

أن الله تعالى هو المالك لهذا الكون، والمالك يتصرف في ملكه كيف يشاء، فالباري تعالى له أن يرسل من شاء من رسله.

يقول جلال الدين الخبازي: (دليل الجواز: إن ورود التكليف بالإيجاب، والحظر، والإطلاق والمنع ممن له الملك في مماليكه ليس مما تأباه العقول أو تدفعه الدلائل؛ فله أن يتصرف في كل شخص من بني آدم بأي وجه شاء من وجوه التصرف، منعًا كان أو إطلاقًا، حظرًا كان أو إيجابًا ثم يعلمهم ذلك، إما بتحقيق العلم لهم، أو بتخصيص بعض عباده بالعلم به من جنسهم، أو من خلاف جنسهم بإلهام صحيح أو وحي صريح)[1].

الدليل الثاني:

قياس الغائب على الشاهد.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن بعث الرسل في الشاهد غير مذموم بل هو ممدوح؛ فإن الملوك يأمرون العوام على لسان الرسل لا على ألسنتهم؛ لأن كلام

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٠٥.

الملك واحد من باب التعظيم، وهو نهاية في التعظيم عادة، فيكون بعث الرسل من الله تعالى وأمر عبيده على لسان الرسل محمودًا، ولا يكون مذمومًا)[1].

ويعد ما ذكره أصحاب القول الثاني من الحِكم والأدلة على جواز إرسال الرسل؛ نقدًا لوجوب المعتزلة على الله تعالى إرسال الرسل، ومخالفة لطريق أصحاب القول الأول من الماتريدية في حُكم إرسال الرسل.

وبعد الحديث عن إرسال الرسل عند المعتزلة والماتريدية، نأتي إلى مسألة ثانية من مسائل النبوات، وهي خوارق العادات «المعجزة - الكرامة»، ومذهب المعتزلة والماتريدية فيهما، وإبراز جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في هاتين المسألتين، وما يتعلق بهما من مسائل.

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٩٦.

المبحث الثاني

المعجزة والكرامة عند المعتزلة

وجهود الماتريدية في الرد عليهم

أولًا: المعجزة(١) عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم:

يرى المعتزلة أن المعجزة هي الطريق الوحيد لمعرفة صدق النبي في دعواه النبوة.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (إن الطريق إلى معرفة صدقه - أي: النبي - ليس إلا ظهور المعجزة عليه، أو خبر نبي ثابت النبوة بالمعجز)(٢).

فالمعتزلة لا يرون دليلًا على إثبات صدق النبي في دعوى النبوة غير المعجزة، سواء أكان ذلك أمام الحاضرين، أو بإخبارهم بالمعجز.

وأما الماتريدية فقد وافقوا المعتزلة في كون المعجزة تكون لإظهار صدق مدعي النبوة، وزادوا بعض الطرق الأخرى لإثبات النبوة.

يقول نور الدين الصابوني: (وحدها - أي: المعجزة - عند المتكلمين، ظهور

---

(١) المعجزة في اللغة: اسم فاعل مأخوذ من العجز المقابل للقدرة، يقال: عجز فلان عن الشيء عجزًا وعجزانًا: ضعف ولم يقدر عليه. ينظر: مختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، ص ٢٠٠، ولسان العرب، لابن منظور، (٥/ ٣٧٢)، وقد استخدم هذا اللفظ على سبيل المجاز لا الحقيقة؛ إذ المعجزة لا تثبت عجز المعارضين في الحقيقة وإنما تظهره فقط، وأما السبب الحقيقي في إثبات العجز فهو الله ﷻ، فإطلاق الإعجاز على المعجزة من باب إطلاق السبب وإرادة المسبب. ينظر: المعجزة والإعجاز في القرآن الكريم، د. سعد الدين السيد صالح، ص٣١، الطبعة الثانية: دار المعارف - القاهرة (١٩٩٣م).

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٦٠، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ١٤٨).

أمر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة في دار التكليف دال على صدقه عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله)[1].

فالماتريدية اشترطوا في الأمر الخارق للعادة أن يكون على يد مدعي النبوة؛ إذ قد يجوز ظهورها على يد مدعي الألوهية ولا يكون ذلك معجزة، بل مكر واستدراج، وقد يظهر على يد الولي ويسمى كرامة، كما أنهم قيدوا الأمر الخارق للعادة بدار التكليف؛ لأن ما يظهره الله تعالى في الآخرة من الأمور الخارقة للعادة ليست معجزة، كما اشترطوا أن يكون دالًا على صدق المدعي للنبوة؛ إذ لو ظهر المعجز للدلالة على كذبه لم يكن معجزة، بل دليلًا على كذبه في دعواه، وقولهم على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله؛ إذ لو قدر المنكر المتحدي بمعارضته عن الإتيان بمثله، دل ذلك على صدق المنكر أيضًا[2].

وعلى الرغم من أن المعجزة عند الماتريدية هي العمدة في إثبات صدق مدعي النبوة، إلا أنهم ذكروا بعض الطرق الأخرى لتدل على صدق مدعي النبوة، ومنها:

١. إن العاقل المنصف يستدل على أن أمر رسالته ﷺ أمرًا يلزم العاقل المسارعة إلى قبوله، والتمسك به بأدنى دليل يقترن به، ولا يستطيع رده.

٢. إن مجيئه ﷺ كان موافقًا وقت الحاجة؛ إذ كان في زمان فترة من الرسل، وطموس أعلام الحق وآثاره، وانمحاء شعاره وستاره، وقد جرت عادة الله تعالى بتعاقب أسباب الهداية عند زوال أهل الحق عن نهجه، وما هذا سبيله يجب المسارعة إلى قبوله، ولا يطلق العقل الإعراض عن مثله.

(١) الكفاية، للصابوني، ص ٥٤.
(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٦٨٩، ٦٩٠)، والكفاية، للصابوني، ص ٥٤، ٥٥.

٣. إن ما جاء به ﷺ من مكارم الأخلاق والسياسات الفاضلة؛ ليشهد له العقل الصريح بالصحة وإن لم يقم على ذلك أية معجزة ولا دلالة قاطعة[١].

وبالنظر في هذه الأمور نجد أنها خاصة بنبينا محمد ﷺ دون غيره من الأنبياء، فهي أقرب إلى بيان أحواله عند مبعثه وإظهار مناقبه ﷺ، ولا تكفي هذه الأمور بل لابد من المعجزة لإثبات صدق النبي في دعواه النبوة،، وقد ذكر الماتريدي ذلك، وأشار إلى الأمرين معًا حيث يقول: (ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان: **أحدهما** ظهور أحوالهم على جهة يدفع العقول عنهم الريبة، وتأبى فيهم توهم الظنة، بما صحبوهم في الصغر والكبر، فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم...، **والثاني** مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثلها، أو يبلغ بكنهها التعلم)[٢].

شبهة لأبي القاسم الكعبي والرد عليها:

من شروط المعجزة[٣] أن تقع عقيب دعوى النبوة، ولا تتقدمه ولا تتأخر عنه إلا بزمان يسير يعتاد مثله، غير أن أبا القاسم الكعبي قد جوَّز أن تتقدم المعجزة على الدعوى مخالفًا بذلك جمهور المعتزلة.

---

(١) ينظر: التوحيد، للماتريدي، ص١٤٠، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٠٥، ٧٠٦)، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٣٩.

(٢) التوحيد، للماتريدي، ص١٤٠.

(٣) لقد ذكر المعتزلة والماتريدية للمعجزة شروطًا تعد جميعها محل اتفاق بينهما عدا ما ذكر في المتن من خلاف بين الكعبي والمعتزلة، وبينه وبين غيره من الماتريدية، وهذه الشروط هي: الأول: أن يكون الفعل المعجز واقعًا من جهته تعالى أو ما يقوم مقامه، والثاني: أن يكون خارقًا للعادة، والثالث: أن يتعذر معارضته، والرابع: أن يظهر على يد مدعي النبوة، ليعلم أنه تصديق له، والخامس: أن يكون موافقًا للدعوى، فلو قال: معجزتي كذا ففعل خارقًا آخر لم يدل على صدقه، والسادس: ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبًا له، والسابع: ألا يكون متقدمًا على الدعوى بل مقارنًا لها أو متأخرًا عنها بزمان يسير يعتاد مثله. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، =

يقول القاضي عبد الجبار: (والثاني - من شروط المعجز - أن يكون واقعًا عقيب دعوى النبوة؛ لأنه لو لم تتقدم الدعوى لم تتعلق به، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، وبهذه الدلالة منعنا من تقديم العجز على ما جوَّزه شيخنا أبو القاسم)[(١)].

وما ذكره القاضي عبد الجبار عن شيخه الكعبي يدل على أن هذا الرأي خاص به، وليس عامًا عند جميع المعتزلة، ولذا فقد قام القاضي بالرد عليه؛ بأنه لو تقدم المعجز على الدعوى لم نعلم تعلق المعجزة بالدعوى، ويختلط الأمر بين النبي وغيره.

وأما الماتريدية فقد نقدوا الكعبي في تجويز تقدم المعجزة على الدعوى، حيث إن خوارق العادات المتقدمة من قبيل تأسيس النبوة.

يقول حسين الخلخالي[(٢)]: (ما يقال: إنه يجوز أن تكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة، ككلام عيسى عليه السلام في المهد، وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة، وكذا إظلال الغمامة على محمد ﷺ، وتسليم الحجر والمدر عليه - عليه الصلوات والسلام -، فإن كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة مدفوع؛ ووجه الدفع: أن أمثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على

=(١٥/ ٢٠٠)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٦٩، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٠٦ وما بعدها)، وحاشية الكلنبوي، لإسماعيل الكلنبوي، (٢/ ٢٧٦، ٢٧٧).

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٦٩.

(٢) **الخلخالي**: هو حسين بن حسن الحسيني الخلخالي، حنفي المذهب، مفسر، ونحوي، ومنطقي، وفلكي، من آثاره: «حاشية على حاشية العصام على تفسير البيضاوي»، «إثبات الواجب»، رسالة في المبدأ الأول وصفاته، «شرح الكافية لابن الحاجب»، «حاشية على شرح العقائد العضدية»، توفي سنة (١٠١٤هـ- ١٦٠٥م). ينظر: معجم المؤلفين، لعمر كحالة، (٣/ ٣١٩).

الأولياء، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون على درجة الولاية، فيجوز ظهورها عليهم أيضًا، ويسمى: إرهاصًا وتأسيسًا للنبوة)[1].

وعند مقارنة جواب القاضي عبد الجبار، والحسين الخلخالي، نجد أن ثمة فرق بين النقدين حيث إن القاضي يرد على الكعبي دون أن يضع مسمى لخوارق العادات التي تتقدم الدعوى، **وأما الماتريدية** فما تقدم الدعوى عندهم هو: إرهاص أو كرامة، ويكأن القاضي لا يعترف بخوارق للعادات غير المعجزة، ويتأكد لنا ذلك عند الحديث عن الكرامة.

ويجرنا الحديث في المعجزة، إلى الحديث عن وجوه إعجاز القرآن الكريم، وقول بعض المعتزلة بأنه: معجز بالصرفة، ورد الماتريدية على هذا القول.

الصَرفة عند بعض المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم:

اتفق المتكلمون على أن القرآن الكريم هو المعجزة الأساسية التي وقعت لرسول الله ﷺ لإثبات رسالته، لكنهم سلكوا مسالك عديدة[2] في بيان وجوه إعجاز القرآن الكريم، وقد اتفق جمهورهم على أن القرآن معجز بذاته لما فيه من فصاحة وبلاغة ونظم معجز.

يقول القاضي عبد الجبار: (فإن قيل: وما وجه الإعجاز في القرآن؟ قلنا: إنه

(١) حاشية الخلخالي على شرح العقائد العضدية، لحسين الخلخالي، ص٢٧٧، ويراجع: إشارات المرام، للبياضي، ص٣١٢.

(٢) أحد هذه المسالك: نظمه العجيب الذي باين ما سواه من الكلام، وثانيها: اشتماله على أخبار الأمم الماضية، وثالثها: اشتماله على ما يكون في المستقبل، ورابعها: اشتماله على أصول أحكام النوازل التي تقع إلى قيام الساعة، وما بالناس حاجة إلى معرفته.... ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٨٦ وما بعدها، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٤١ وما بعدها).

تحدى بمعارضة العرب، مع أنهم كانوا هم الغاية في الفصاحة، والمشار إليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله، فلم يعارضوه وعدلوا عنه لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله)[١].

ويقول أبو الثناء اللامشي: (ونبينا محمد ﷺ أعجز بنظم القرآن وفصاحته، وبإخباره بما كان، وبما يكون جميع الفصحاء والبلغاء عن الإتيان بسورة من مثله إلى انقراض الدنيا)[٢].

ومن خلال هذين النصين نجد أن وجه إعجاز القرآن الكريم عند كل من المعتزلة والماتريدية هو ذات النظم القرآني، وليس سببًا خارجًا عنه.

قول النظام بالصرفة[٣] وجهود الماتريدية في الرد عليه.

إن القول بالصرفة محكي عن النظام، وهو أول القائلين بها، إلا أن الدكتور مصطفى مسلم[٤] قد انفرد بالقول بأن واصل بن عطاء هو أول من قال بالصرفة، وأن القول بها لم يبدأ من عند النظام، **حيث يقول**: (لقد كان الذوق العربي السليم يساعد أصحابه على إدراك الأساليب القرآنية في مخاطباته، وكانت قدسية القرآن

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٨٦، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٩٠.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٠، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢٢٧، وشرح الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٩٠.

(٣) أصل الصَّرف في اللغة: بفتح الصاد وسكون الراء يطلق على المنع والتحويل، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ﴾[البقرة: ١٦٤] أي: تحويلها من وجهة إلى أخرى. يقول الراغب الأصفهاني: (الصَّرْفُ: ردّ الشيء من حالة إلى حالة، أو إبداله بغيره، يقال، صرَفْتُهُ فَانْصَرَفَ) المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق، صفوان عدنان الداودي، ص٤٨٢، الطبعة الأولى: دار القلم، الدار الشامية -دمشق بيروت (١٤١٢هـ)، ويراجع: لسان العرب، لابن منظور، (٩/ ١٨٩).

(٤) لم أجد له ترجمة.

وعظمته مسيطرة على نفوسهم، وكان الإقرار بالعجز عن الارتفاع إلى مستواه كامنًا في النفوس، وبقي هذا الأمر بعد عصر النبوة والخلفاء الراشدين، وردحًا من الزمن في الدولة الأموية، إلا أن صفاء السليقة العربية بدأت تفقد صفاءها، وبدأت الثقافات الفارسية واليونانية تأخذ طريقها إلى المجتمع الإسلامي على يد أبناء الأقطار التي فتحها المسلمون، وبدأ الناس يفكرون بطريقة عقلية مجردة عن الذوق الجمالي، وإدراك المعاني بالسليقة الصافية...، ولم يلتفت جمهور العلماء إلى البحث عن وجه الإعجاز والمعجزة القرآنية - بل لم يبرز مصطلح إعجاز القرآن على الساحة - إلا بعد أن نقل عن واصل بن عطاء (المتوفى ١٣١هـ) شيخ المعتزلة في البصرة قول غريب وهو: أن إعجاز القرآن ليس بشيء ذاتي فيه، وإنما هو بصرف الله تفكير الناس عن معارضته، وهو القول الذي تبناه فيما بعد إبراهيم بن يسار النظام «المتوفي ٢٣١هـ» أحد شيوخ المعتزلة في البصرة، وعرف هذا القول فيما بعد بالصرفة)[١].

وقد ألمح الدكتور مصطفى مسلم في هذا النص إلى أمرين:

الأول: مصدر القول بالصرفة، وهو حينما بدأت الثقافات الفارسية واليونانية تأخذ طريقها إلى المجتمع الإسلامي بعد نهاية عصر الخلفاء الراشدين، وقبيل نهاية عصر الدولة الأموية، وحينما ساد الترف العقلي في الأوساط الإسلامية، وكان القول بالصرفة أحد الأفكار المطروحة آنذاك.

الثاني: نسبة ابتداء القول بالصرفة إلى واصل بن عطاء، ولا مانع من ذلك، إلا أن الدكتور مصطفى مسلم لم يشر إلى أي مصدر اطلع فيه على هذا القول لواصل بن عطاء، فيظل في حيز الإمكان ما لم يرد فيه نص أو برهان.

(١) مباحث في إعجاز القرآن، د. مصطفى مسلم، ص٤٥، ٤٦، الطبعة الثانية: دار مسلم للنشر والتوزيع - الرياض بالسعودية (١٩٩٦م).

وأيًا ما كان الأمر فقد خالف النظَّام من المعتزلة ما ذهب إليه الجمهور، وارتأى أن القرآن معجز من جهة صرف الدواعي عن المعارضة بتعجيزهم جبرًا.

وقبل بيان مذهب النظام في إعجاز القرآن الكريم بالصرفة، لابد من تعريف الصرفة حتى يتسنى لنا فهم مذهبه.

مفهوم الصرفة

الحق أن ما ورد من تعريف للصَّرفة ذُكر على سبيل النقد والرد ولذا فما كان من تعريف لها يكون تعبيرًا من قائله عن مذهب النظام في القول بالصرفة، وليس قولًا بها.

فقد عبر عنها القاضي عبد الجبار بأنها: (صرف هممهم ودواعيهم - أي: العرب - عن المعارضة)[1].

وعبر عنها أبو المعين النسفي: (بأن الله تعالى صرف همتهم بلطفه عن الاشتغال بمعارضته مع أنه ممكن)[2].

إن تقارب هذين التعريفين في المعنى واللفظ إنما يدل على صحة قول النظام بالصرفة، وأن هذا القول غير مدسوس عليه، ويؤكد هذا الأمر ما ذكره **أبو القاسم البلخي** حيث يقول: (الحجة في القرآن عند النظام؛ إنما هي ما فيه من الغيوب لا النظم والتأليف؛ ولأن النظم مقدور عليه، لو لا أن الله منع منه)[3].

ولكن إذا كان النظام قد قال: بإعجاز القرآن بالصرفة، فهل انفرد بهذا الرأي أم أن هذا القول قد تأثر به أحد من بعده؟

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، ص٣٢٢.
(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٤٥).
(٣) مقالات الإسلاميين، لأبي القاسم البلخي ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٧٠.

الحق أن النظام قد تبعه كثيرون في هذا القول، غير أن الاسترسال في سرد هذه الآراء يخرج البحث عن هدفه، ولذا سأكتفي بعرض رأي الجاحظ[1] تلميذ النظام، فلقد صرح الجاحظ بأن القرآن معجز بالصرفة، ومع ذلك فهو معجز بنظمه.

يقول الجاحظ: (ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه، ولذا لم نجد أحدًا طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلفه)[2].

---

(١) ممن ذهب إلى القول بالصَرفة: أبو الحسن علي بن عيسى الرُّمَّاني أحد علماء معتزلة بغداد (ت٣٨٦هـ) إذ يقول: (وأما الصرفة فهي صرف الهمم عن المعارضة، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول). ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرُّماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام، ص١١٠، الطبعة الثالثة: دار المعارف - القاهرة، بدون تاريخ، كما ذهب إلى القول بالصرفة الفقيه الظاهري ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ) إذ يقول: (إن الله ﷻ حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله، ورفع عنهم القوة في ذلك جملة). الفصل في الملل والأهواء والنحل، لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد علي: ج١ ص٨٧. طبعة: المكتبة التوفيقية - القاهرة، بدون تاريخ، والحق أن قول الرماني وابن حزم في إعجاز القرآن بالصرفة، ليس هو الوجه الوحيد للإعجاز عندهما، بل ذكروا وجوهًا أخرى للإعجاز منها: إعجاز القرآن بنظمه. ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرُّماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، ص١٠٩، ١١٠، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي، (١/ ٨٣ -٨٥)، (٣/ ١٣)، وأما ابن سنان الخفاجي الشاعر (ت٤٦٦هـ)، فقد ذهب إلى إعجاز القرآن بالصرفة قولًا واحدًا فيقول: (وإذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته، بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك). سرُّ الفصاحة، لابن سنان الخفاجي، ص١٠٠، طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

(٢) الحيوان، للجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (٤/ ٨٩)، الطبعة الثانية: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - القاهرة (١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م).

لقد جمع الجاحظ في هذا النص بين القول بالصرفة، والقول بأن القرآن معجز بنظمه، فكيف جاز له أن يجمع بين القولين أفلا يعد ذلك تناقضًا منه؟

لقد أثر عن الجاحظ في موضع آخر ما يمكن أن نجعله توفيقًا منه بين القولين فبعد أن أثبت الجاحظ إعجاز القرآن بنظمه، قال: بالصرفة لكي يقطع حجة من لا دراية له بالفصيح من الكلام، ولذا يقول: (وذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن، ولم يأتوا به مضطربًا ولا ملفقًا ولا مستكرهًا، إذا كان في ذلك لأهل الشغب متعلق)[1].

وعلى كل حال فإن القول بالصرفة قد انتقد من داخل المذهب الاعتزالي فقد قام القاضي عبد الجبار بالاعتراض على القائلين بالصرفة، وإثبات أن القرآن معجز بفصاحته حيث يقول: (فإن قالوا: إنا نجعله معجزًا، وإن كان ذلك لصرفه إياهم عن المعارضة، فقد بينَّا من قبل أنه لا يجوز أن يكونوا ممنوعين من الكلام، وأنه لو حصل في ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد، والمعلوم من حالهم خلاف ذلك...، وبينَّا أن هذا الوجه لو صح لم يوجب كون القرآن معجزًا، وكان يجب أن يكون المعجز منعهم من فعل مثله)[2].

وكأن القاضي يُلزم القائلين بالصرفة[3] بإلزامين هنا:

الأول: أن المنع والإعجاز لا يختص كلامًا دون كلام، وأنه لو حصل ذلك في ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد، والمعلوم من حالهم خلاف ذلك.

---

(١) الحيوان، للجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (٦/ ٢٦٩).

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٦/ ٣٢٠-٣٢٢).

(٣) لقد قام القاضي عبد الجبار بنقد مذهب القائلين بالصرفة، وأفرد المجلد السادس عشر من كتابه المغني؛ لإثبات إعجاز القرآن الكريم، وفي شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار انتقد القائلين بالصرفة، ص٥٩١ وما بعدها، وقام جار الله الزمخشري بإثبات الجوانب البلاغية للآيات القرآنية في تفسيره الكشاف على سبيل المثال ينظر، (٢/ ٢٥٢)، وهذا يدل على أن القول بالصرفة ليس سمة عامة في الفكر الاعتزالي، وإنما هو مختص بفئة قليلة يتقدمها النظام.

الثاني: يلزم القائلين بالصرفة ألا يجعلوا للقرآن مزية البتة، وإبطال بعض القرآن؛ لأن الله تعالى قال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: ٨٨].

نقد الماتريدية لقول النظام بالصرفة:

قام الماتريدية بنقد ما ذهب إليه النظام من وجوه:

الأول: إن القول بالصرفة يتناقض مع النص القرآني، حيث إن القرآن تحدى العرب قاطبة على أن يأتوا بمثل نظمه.

يقول نور الدين الصابوني: (إن القرآن الذي عجَّزهم عن معارضة ذلك مع بلوغهم في الفصاحة في غاية الكمال، وشدة شغفهم وحرصهم على قهره بأقصى ما يمكنهم من بذل النفس والمال أقوى دليل، وأوضح برهان على صدق دعواه، أما تحديه فلا يمكن إنكاره؛ لأن كل من عرفه عرف أنه حوى جميع العرب قاطبة بالقرآن، ودل على صدقه تعجيزهم أن يأتوا بمثله بقوله: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: ٨٨]، وبقوله: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾[البقرة: ٢٣] نادى به على رؤوس الأشهاد، وكذا عجزهم عن المعارضة، ولو قدروا لفعلوا ذلك معارضة)(١).

الثاني: لا يمكن لأحد أن يتكلم بكلام هو عليٌّ عزيز عند الله في جلالة القدر حتى يحتاج إلى الصرفة(٢).

الثالث: أن القول بالصرفة يتناقض مع قول النظام في خلق العباد لأفعالهم؛ إذ

(١) الكفاية، للصابوني، ص ٥٧.

(٢) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٤٠.

فيه إثبات التصرف لله تعالى في الأفعال الاختيارية وهو محال عنده، وفيه إبطال القول بالأصلح؛ إذ لو صرف الله تعالى هممهم عن المعارضة لكان ذلك اضطرارًا، فلم لم يصرف همة الكافر عن الكفر، وهمة العاصي عن المعصية لئلا يقع في ذلك؛ إذ هو أصلح له؟

يقول أبو المعين النسفي: (يقال له: ما معنى صرف هممهم عن المعارضة؟ أفعل ذلك باختيار من العبد أم لا باختياره؟ فإن قال: فعل ذلك باختيار من العبد، فهذا منه إثبات التصرف لله تعالى في الأفعال الاختيارية للعباد وتعليق قدرته بها، وهذا عنده محال، وإن فعل باضطرار من العبد، فقد أثبت لله تعالى منع قدرة العبد عما يختاره من الأفعال، وهذا عنده محال، ثم لو خالف أهل نحلته وجوز ذلك قيل له: إذا كان ذلك جائزًا، فلم لا يصرف همة الكافر عن الكفر، وهمة العاصي عن المعصية؛ لئلا يقع في ذلك؛ إذ هو أصلح له، والله تعالى يجب عليه فعل الأصلح عندك؟ فإذا لم يفعل ذلك فأنت بين طرفي نقيض: فإما أن تقول: لم يفعل؛ لأنه لم يقدر، وهذا يبطل القول بالصرفة، وإما أن تقول: إنه وإن قدر لم يفعل ذلك في حق الكافر والعاصي، وفيه بطلان قولك بالأصلح)[1].

الرابع: إن حكم الجملة يخالف حكم الأجزاء، فلو صح القول بأن القادر على إتيان مفردات الكلام قادر على جملته، للزم أن يكون كل العرب قادرين على قول المعلقات الشعرية التي وردت عن فحول الشعراء، وهذا بين البطلان.

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٤٧)، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢٢٧.

يقول أبو المعين النسفي: (ما ذكرت من اعتبار الجمل بالأفراد مقدمة كاذبة وقضية مجحودة، دلالة كذبها: قدرة كل من الناس على كل فرد من أفراد كلمات القصائد الفصيحة والخطب البليغة، وعجزهم عن جمل القصائد والخطب)[1].

ومن خلال ما سبق يتبين أن القول بالصرفة باطل؛ لأنه يتنافى مع قدسية النص القرآني، وما حوى من وجوه بلاغية، وبيان يعجز عنه أفصح الفصحاء وأبلغ البلغاء، ولذا فإن الماتريدية قد انتقدوا مزاعم النظام حول القول بالصرفة، وإذا كان القول بالصرفة ليس عامًا عند المعتزلة، بل هو من قول النظام، فإننا سنكتفي بما أوردناه حول هذا الأمر، وننتقل إلى الحديث عن الكرامة وموقف الماتريدية من المعتزلة فيها.

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي: ج٢ ص٧٤٦، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٥١.

ثانيًا: إنكار الكرامة[1] عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم:

يرى المعتزلة[2] أن خوارق العادات لا تختص إلا بالأنبياء ولا تظهر على غيرهم، وأن ظهور الكرامات على يد الأولياء والصالحين غير جائز؛ لأن ظهورها عليهم لم يجعل للأنبياء خصوصية في المعجزات، ومن ثم فلا يجوز ظهورها على غيرهم.

يقول القاضي عبد الجبار: (فإن قال: أفيجوز ظهور المعجزات على غير الأنبياء على ما يقوله كثير من العوام؛ إنها تظهر كرامة على الصالحين، وكما يقول بعضهم إنها تظهر على الصادقين؟ قيل له: لا يجوز ذلك؛ لأنها تدل على التفرقة بين النبي ومن ليس بنبي؛ لأن الرسول يقول لغيره: أنا وإن كنت بشرًا مثلكم، فكما كان المعجز يلزمكم الانقياد لي ولطاعتي، فلابد أن يختص بذلك ليصح هذا المعنى، فلهذا لا يجوز ظهوره على غير الأنبياء)[3].

---

(١) الكرامة في اللغة: اسم يوضع للإكرام، والكرم: ضد اللؤم، وَقد (كَرُمَ) بِالضم (كَرَمًا) فهو (كَرِيمٌ) وَقوم (كرام) و(كرَماء) وَكَذَا وَ(الْكُرَامُ) بِالضم الكريم، فإِذا أفرط في الكرم قِيل: (كُرَّامٌ) بِالضم والتشدِيدِ. و(الكريم) الصفوح و(أكرمَه) يكرِمه و(الكرم) شجر العِنب، والِاسم منه (الْكَرَامَةُ)، وَيُقَالُ: حَمَلَ إِلَيْهِ الْكَرَامَةَ وهو مثل النُّزُلِ. ينظر: تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، (١٠/ ١٣٤)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٥/ ٢٠٢١)، ومختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، ص ٢٦٨. وعند النظر في المعنى اللغوي للكرامة نجد أنها تطلق على كل ما هو محمود، فهي ضد اللؤم، والكريم هو الصفوح، والكرامة من المبالغة في الكرم الذي هو محمود عند الجميع، وهي من النزل الذي يُسكن إليه.

(٢) ذهب أبو الحسين البصري من المعتزلة إلى تجويز ظهور الكرامات على الأولياء والصالحين مخالفًا جمهور المعتزلة، وتبعه ركن الدين الخوارزمي في هذا الرأي، بل إن ركن الدين الخوارزمي قد قام بالرد على جميع شبهات منكري الكرامة. ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٧٤ وما بعدها.

(٣) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧١)، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٢١٧، ٢١٨).

فالمعتزلة ينكرون كرامات الأولياء صراحة، ظنًا منهم أن تجويز ظهورها يؤدي إلى اشتباه الكرامة بالمعجزة، والتي تعد هي دليل صدق النبي في دعوى النبوة، فيجب ألا يصح ظهورها على غير النبي.

يقول القاضي عبد الجبار: (فإن قالوا: إن الذي يجوز ظهوره هي: الكرامات دون المعجزات، قيل لهم: ما الذي تريدون بالكرامات؟ أفلا يخلو قولهم من أن يرجعوا إلى ما ينقض العادة كما قلنا في المعجزات، فيؤول الخلاف فيه إلى عبارة؛ لأن ذلك لا يصح، فاختلاف العبارات لا يؤثر فيه...، فمذهب القوم أن: الصالحين يمشون على الماء، وتطوى لهم الأرض والمنازل، ويحصل لهم المراد من الطعام والشراب في البوادي والمفاوز، وكل ذلك إن لم يزد على معجزات الأنبياء لم ينقص عنها)(1).

إن المعتزلة قد جعلوا خوارق العادات بابًا واحدًا، فمذهبهم قائم على الخلط بين المعجزة والكرامة، وأن الخلاف بينهما خلاف في العبارة فقط، وقد ذكروا بعضًا من الأسباب التي تدل على ذلك، وإن شئت قلت بعضًا من الأدلة العقلية على نفي كرامة الأولياء ومنها ما يلي: -

الدليل الأول:

إن ظهور الكرامات على يد الأولياء والصالحين يسد باب إثبات النبوة.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن المعجزات لو ظهرت على يد الصالحين لم تخل من أن تكون دلالة على صلاحهم، أو واقعة على حد الابتداء، وقد علمنا أنها بأن تظهر عليهم لا تدل على صلاحهم؛ لأنها ليست بأن تدل على ذلك أولى منها بأن تدل على سائر أحوالهم؛ إذ لا تعلق لها بالصلاح دون سائر الأحوال،

(1) المغني، للقاضي عبد الجبار، (15/ 242، 243).

وإذا لم تدل على ذلك، فهي في حكم المبتدأ، فلو ظهرت على هذا الحد لكانت واقعة على طريق المصلحة، ولو كانت كذلك لم يصح أن تكون دالة على النبوات؛ لأنها إنما تدل بأن يختص بانتقاض العادة، فإذا كانت عادة ومصلحة، فيجب أن تكون دالة، وهذا ينقض دلالتها على النبوات)[1].

الدليل الثاني:

لو جاز ظهور الكرامة على الأولياء، لكثرت وخرجت عن كونها مخالفة للعادة.

يقول القاضي عبد الجبار: (لو ظهرت على الصالحين لكانت في ظهورها لا يجب أن تكون معلومة لنا ولا ظاهرة؛ لأنها إنما تجب أن تظهر إذا ألزمنا النظر فيها، أو تعلقت بالتكليف، فأما إذا لم تكن الحال هذه فلا وجه يوجب ظهورها، وهذا يقتضي تجويز ظهور الكثير منها في الدور والمنازل إذا كان فيها صالحون، ويكون الصلاح أن يظهر لأهل الدار والمنزل دون غيرهم، أو لأهل البقعة دون سواهم، وتجويز ذلك يقدح في المعرفة بأن المعجزات ناقضة للعادات)[2].

الدليل الثالث:

لو جاز ظهور المعجزة على غير الأنبياء لكان الله مستفسدًا، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك.

بيان الملازمة: إن ظهور المعجز على غير النبي مفسدة؛ لأنه ينفر عن النظر في أعلام الأنبياء؛ لأن الداعي إلى النظر في أعلامهم هو ما أوجب النظر فيها؛ لأن إظهار المعجزة لا يحسن إلا إذا لزم النظر فيه، فإذا ثبت ذلك، وكان الداعي إلى

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٢٢٦، ٢٢٧)، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧١).

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٢٣٠).

النظر فيه ما ذكرناه فمتى جوز أن يظهر ولا يلزم النظر فيه أدى إلى الاستفساد وإلى التنفير وزوال الداعي، وهذا مما لابد من أن يجنبه تعالى أنبيائه)[1].

الدليل الرابع:

لو جاز ظهور المعجزات على يد الصالحين، لكانت بأن تظهر على السلف الصالح من كبار الصحابة أولى من أن تظهر على غيرهم ممن يشك في حالهم، وقد وثبت بتواتر الأخبار أنها لم تظهر عليهم؛ ولأن القوم لم يدَّعوا ذلك فيهم[2].

والحاصل: أن المعتزلة ينكرون الكرامة بدعوى أنه لا فائدة من ظهورها، والتبس أمر الكرامة عندهم بالمعجزة، وأن القول بجوازها يؤدي إلى سد باب إثبات النبوة، ولذا فإن الماتريدية قاموا بإثبات إمكان الكرامة ووقوعها، والرد على شبهات المعتزلة.

جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في نفي الكرامة:

قام الماتريدية بإثبات كرامات الأولياء، والرد على من أنكرها من المعتزلة، وسيدور حديثنا حول ثلاثة محاور:

المحور الأول: تعريف الكرامة عند الماتريدية.

عرف أبو اليسر البزدوي الكرامة: بأن يظهر الله تعالى على يد ولي من الأولياء شيئًا يخالف العادة، نحو أن يذهب الإنسان في ليلة واحدة من بخاري إلى مكة، أو يمر على وجه الماء من غير سفينة، أو يظهر له مال من غير تعب ولا كسب، لا منه ولا من غيره[3].

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٢٢٣، ٢٢٤).
(٢) ينظر: المرجع السابق، (١٥/ ٢٤١).
(٣) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢٣٦.

وعرفها أكمل الدين البابرتي بأنها: موهبة تفيض من الله تعالى على الأبرار من عباده من غير اقتران التحدي بها[1].

وبالنظر في هذين التعريفين نجد أنهما ركزا على أمر مهم وهو أنه لابد من استناد هذا الأمر الخارق للعادة إلى الله تعالى فليست الكرامة من ابتكار الولي وكسبه، بل هي موهبة كما أشار البابرتي، وقد اشتمل تعريف البزدوي على ذكر مثال للكرامة خلا منه تعريف البابرتي، وامتاز تعريف البابرتي بقيد مهم يعد فارقًا بين المعجزة والكرامة، وهو عدم اقتران الكرامة بالتحدي.

المحور الثاني: مذهب الماتريدية في الكرامة، والفرق[2] بين المعجزة والكرامة.

ذهب الماتريدية إلى أن ظهور الكرامة على طريق خرق العادة جائز، وقاموا بإثبات الفرق بين المعجزة والكرامة.

يقول أبو اليسر البزدوي: (كرامات الأولياء حق)[3].

ويقول جمال الدين الغزنوي: (ظهور كرامات الأولياء على طريق نقض العادة وخرقها جائز؛ لأنه في قدرة الله تعالى ممكن، وليس فيه وجه من وجوه الاستحالة)[4].

---

(١) شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٦٢، ويراجع: غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٦١٦.

(٢) خوارق العادات عند الماتريدية أربعة: معجزة: وهو ما يجري على يد النبي مع التحدي ودعوى النبوة، وكرامة: وهو ما يجري على يد الولي مع متابعة الشريعة والخوف والحذر، ومعونة: وهو ما يجري على يد واحد من عوام المؤمنين من غير دعوى أصلًا، ومكر واستدراج: وهو ما يجري على يد المتأله والكافر والمبتدع. ينظر: الكفاية، للصابوني، ص ٦٦.

(٣) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢٣٦، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٧٥)، والكفاية، للصابوني، ص ٦٥، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٢٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٦٨، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٩٤، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٦١٦.

(٤) أصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٦٢، ١٦٣.

الفرق بين المعجزة والكرامة عند الماتريدية:

إذا كان المعتزلة قد خلطوا بين المعجزة والكرامة، فإن الماتريدية قد اهتموا بإبراز الفروق بينهما، تصحيحًا لهذا الخلط ووضعًا لكل من المعجزة والكرامة في مكانهما وضعًا صحيحا، ومن هذه الفروق ما يلي:

١. إذا كان ظهور الخارق عقيب دعوى النبوة كان نبيًا، وإن لم يكن مسبوقًا بالدعوى كان كرامة.

يقول صدر الشريعة المحبوبي: (ولا تلتبس - أي: الكرامة - بالمعجزة؛ إذ الولي لا يدعي النبوة)(١).

٢. صاحب المعجزة يهتم بإشهار معجزته وإظهارها أمام المتحدين حتى يظهر نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله، أما الولي فإنه يجتهد في إخفائها ابتعادًا منه عن العُجب والغرور، وخشية منه أن تكون استدراجًا وليست كرامة.

يقول جلال الدين الخبازي: (صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانه؛ لأنه يخاف الاغترار لدى الاشتهار، وكذا يخاف أنها من قبيل الاستدراج له دون الكرامة)(٢).

٣. النبي يحكم على معجزته قطعًا ويقينًا، والولي لا يحكم على كرامته بالثبات(٣).

٤. المعجزة لا تكون دافعة لزيادة العمل عند النبي، بخلاف الكرامة فهي

(١) شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص: ٩٤.
(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٢٦.
(٣) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص ٨٣.

تدفع الولي للاجتهاد في العبادة، والاحتراز عن الوقوع في الخطأ، كي تسمو منزلته عند الله وتعلو.

يقول أبو بكر الكلاباذي: (الأولياء إذا ظهر لهم من كرامات الله شيء ازدادوا لله تذللًا وخضوعًا، وخشية واستكانة وإزراء بنفوسهم، وإيجابًا لحق الله عليهم، فيكون ذلك زيادة لهم في أمورهم، وقوة على مجاهداتهم، وشكرًا لله تعالى على ما أعطاهم)[(١)].

٥. المعجزة تظهر للنبي في أي وقت يدعو الله فيه، أما الكرامة فهي تظهر في أوقات خاصة ترغيبًا له في الاستزادة من الطاعات.

يقول أبو المعين النسفي: (إن المعجزة كلما أراد النبي يقدر على إيجادها، فيدعو الله تعالى فيظهر له معجزة، وأما الكرامة فلا تكون إلا في أوقات مخصوصة يريه الله تعالى ترغيبًا له على الطاعة)[(٢)].

٦. النبي لابد له من علمه بنبوته لإظهار المعجزة؛ لأنه معصوم فلا يفتتن بها، بخلاف الولي.

يقول أبو بكر الكلاباذي: (إن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون، والأنبياء تكون لهم المعجزات، وهم بها عالمون وبإثباتها ناطقون؛ لأن الأولياء قد يُخشى عليهم الفتنة مع عدم العصمة، والأنبياء لا يُخشى عليهم الفتنة بها؛ لأنهم معصومون)[(٣)].

---

(١) التعرف، لأبي بكر الكلاباذي، ص٦٨.
(٢) بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢٧٧.
(٣) التعرف، لأبي بكر الكلاباذي، ص٦٨.

٧. المعجزة مقرونة بالتحدي، بخلاف الكرامة(١).

وبالنظر في هذه الفروق تتبين لنا ملامح شخصية الولي عند الماتريدية، فهم قد مالوا نحو الجانب الصوفي في كثير من هذه الفروق؛ لإبراز فائدة الكرامات للأولياء، وما يترتب عليها من آثار نافعة للولي، كاجتهاد الولي في كتمان ما يظهر عليه من كرامات خوفًا من الوقوع في الغرور، ومثل دفع الكرامة للولي في أن يجتهد في الطاعة والعبادة، وأن يترقى في مدارج السالكين، فلا يحق للمعتزلة الخلط بين النبي والولي بعدما ظهر الفرق بينهما.

المحور الثالث: أدلة الماتريدية على مذهبهم في وقوع الكرامة:

استدل الماتريدية على وقوع الكرامة بأدلة من السمع منها:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى﴾[النمل: ٤٠].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر عن صاحب سليمان بأنه قد أتى بعرش بلقيس من مسافة بعيدة في زمان قريب، وهو قبل ارتداد الطرف(٢).

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِى مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾[آل عمران: ٣٧، ٣٨].

---

(١) ينظر: غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٦٢٢.

(٢) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢٣٦، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٧٥)، والكفاية، للصابوني، ص٦٥، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٩٤.

وجه الدلالة: أن سيدنا زكريا عليه السلام لما رأى كرامة الله تعالى للسيدة مريم؛ إذ وجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء، وفاكهة الشتاء في الصيف غير متغيرة عن حالها، عند ذلك ازداد يقينًا على يقين ورجاء على رجاء، فسأل الولد من الله مع كبر سنه، وكانت تلك الإجابة نقضًا للعادة[١].

الدليل الثالث:

رؤية سيدنا عمر رضي الله عنه على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند بنور قلبه حين قال: يا سارية: الجبل الجبل، وسمع سارية الصوت، وبينهما أكثر من خمسمائة فرسخ، فتدارك كيد الأعداء[٢].

الدليل الرابع:

ما ورد من نبأ أصحاب الكهف[٣]، فإن الله تعالى أبقاهم ثلاث مائة سنة أحياء وما كانوا أنبياء، وبقوا في الغار لم يطل شعرهم، ولم تتمزق ثيابهم، وكانوا كالعام الأول الذي دخلوا فيه الغار[٤].

---

(١) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٢٩٤)، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٩٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٦٩، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٦٢، وأنوار القرآن وأسرار الفرقان، لملا علي القاري، (١/ ٢٨٥).

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٧٥)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩١، والكفاية، للصابوني، ص ٦٥، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٩٤، وإشارات المرام، للبياضي، ص٣٣٨.

(٣) وردت هذه القصة بتمامها في القرآن الكريم في سورة الكهف بداية من قول الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف:٩-٢٦].

(٤) ينظر: بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢٧٨، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٦٩، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٦٢، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٥٢، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن ابن أبي بكر المقدسي، ص٦١٧، ٦١٨.

وتعد هذه الأدلة[1] ردًا على المعتزلة فيما قالوه من أن الكرامات لو كانت جائزة لكان الأولى بأن تظهر على السلف والصالحين، فلا يحق لهم بعد هذه الأدلة إنكار كرامات الأولياء التي لو جمع آحادها لبلغت حد التواتر، فمن أنكرها يعد منكرًا للعيان.

يقول نور الدين الصابوني: (وما نقل عن التابعين، وتبع التابعين، والأولياء، والصالحين من الكرامات، بلغ حدًا لو جمع آحادها بلغت حد التواتر في تجويز الكرامات)[2].

ويقول أبو المعين النسفي: (وقد روي في التابعين والصالحين من الكرامات، ما لا يدخل تحت الإحصاء، بحيث يدخل منكرها في جملة منكري العيان)[3].

وإذا كان الماتريدية قد ركزوا في الرد على المعتزلة على جانبين: **الأول**: إظهار الفروق بين المعجزة والكرامة، **والثاني**: ضرب الأمثلة بالكرامات التي وقعت للصحابة والأولياء والصالحين، بنص القرآن الكريم، وما ورد من سير الصحابة والتابعين والأولياء، فإن هذين الجانبين كافيان لنقد شبهات المعتزلة في نفي كرامات الأولياء، ولا يبقى إلا نقد واحد لتصحيح التباس المعجزة بالكرامة عندهم.

فيقال لهم: إن المعجزة لا تلتبس بالكرامة، بل تكون الكرامة دالة على صدق الرسول؛ لأن كل كرامة للولي معجزة للرسول؛ إذ الولي يتابع النبي.

---

(١) ليست هذه الأدلة هي فقط أدلة الماتريدية على جواز وقوع الكرامة، بل إنهم قاموا بسرد عدد غير قليل من الأدلة في مؤلفاتهم. ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص٢٣٦، ٢٣٧، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٢٥٢، ٢٥٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٦٨ - ٢٧٢.

(٢) الكفاية، للصابوني، ص ٦٥.

(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٧٦)، ويراجع: الانتقاد، للأقشهري، ص ٥٢.

يقول أبو المعين النسفي: (إن كل كرامة لولي معجزة للرسول ﷺ، فإن بظهورها يعلم أنه ولي، وكونه وليًا على كونه محقًا في عقيدته، وهو فيها تابع لرسول مقر برسالته دليل على صحة رسالته، فكان ذلك على هذا التدريج دليلًا على صدق الرسول فيما ادعاه من الرسالة وبلغ من الدين والشريعة)[١].

وبعد فإن إنكار المعتزلة لكرامات الأولياء يعد مخالفة منهم للأدلة التي جاءت في القرآن الكريم، والتي تثبت وقوع خوارق العادات لغير الأنبياء، ومخالفة لتلك الوقائع التي حدثت لأصحاب رسول الله - ﷺ -، ومن جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم...، وهي كثيرة تجعل الكرامة تصل إلى حد التواتر، ومن ثم فقد جاء رد الماتريدية عليهم متضمنًا هذه الجوانب، وقد ظهر أن الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في هذه المسألة خلافًا حقيقيًا، وليس لفظيًا.

وننتقل إلى آخر المسائل في باب النبوات، وهي عصمة الأنبياء.

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، ص٦٧٦، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٢، والكفاية، للصابوني، ص ٦٥، ٦٦، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٢٦، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٧٣، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٩٤.

المبحــث الثـالث
عصمة الأنبياء عند المعتزلة
وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديـم:

لقد اصطفى الله تعالى واجتبى أنبيائه ورسله من بين سائر الخلق، واختصهم بكمالات خِلقية وخُلقية؛ لأنهم سفراء الله تعالى إلى خلقه في حمل الشرع وتبليغه للناس، وهم القدوة الحسنة لكل الناس؛ لذا عصمهم الله تعالى عن ارتكاب المعاصي حتى لا يقع التناقض بين الهدف الذي بُعثوا من أجله ومقتضى التكليف، ولقد اتفق المعتزلة والماتريدية على ثبوت عصمة الأنبياء، ولم يخالف في ذلك من أحد، غير أنهم قد اختلفوا اختلافًا يسيرًا في حكمها، أهي واجبة على الله أم جائزة؟ وكذا في مجالات العصمة، ولذا جاء الحديث في هذا المبحث على النحو التالي:

- معاني العصمة في اللغة، وموقف المعتزلة والماتريدية منها.
- مذهب المعتزلة في عصمة الأنبياء.
- أقسام العصمة، ورأي المعتزلة والماتريدية في كل قسم.

أولًا: معاني العصمة في اللغة، وموقف المعتزلة والماتريدية منها:

العصمة في اللغة بكسر العين وسكون الميم ترد على عدة معاني منها: المنع والوقاية والحفظ والحماية؛ فعصمة الله تعالى لنبيه، منعه ووقايته.

يقول ابن منظور: (العِصْمة فِي كَلَامِ الْعَرَبِ: المنع. وعِصْمةُ اللهِ عَبْدَه: أَنْ يَعْصِمَه مِمَّا يوبقه، عَصَمه يَعْصِمُه عَصْمًا: منَعَه ووقاه، وَفِي التَّنْزِيل: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣]؛ أَيْ: لَا مَعْصومَ إِلَّا المَرْحومُ)(١).

وقد مال المعتزلة إلى المعنى اللغوي للعصمة الذي يدل على المنع.

يقول القاضي عبد الجبار: (العصمة في الأصل: المنع، ولهذا قال الله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ أي: لا مانع، ومنه قيل للذي يشد به رأس الدابة: عصام)(٢).

والحق أن القول بأن العصمة بمعنى: المنع لا يتماشى مع مذهب المعتزلة؛ إذ أن المنع يؤول إلى جعل النبي مجبورًا، وقد أكد المعتزلة على بقاء الاختيار في العصمة.

وأما الماتريدية فقد مالوا إلى كون العصمة بمعنى: الحفظ بالمنع والإمساك.

يقول نور الدين الصابوني: (العصمة في اللغة عبارة عن الحفظ بالمنع والإمساك)(٣).

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، (١٢/ ٤٠٣)، ويراجع: تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، (٢/ ٣٤)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر الفارابي، (٥/ ١٩٨٦).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٨٠

(٣) الكفاية، للصابوني، ص ٦٣، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢١٩، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٥٩.

وهذا المعنى يجعل للنبي دورًا في الاختيار، وبهذا يتسق مع مذهب الماتريدية الذي يؤكد على بقاء الاختيار في العصمة كما سيأتي بيانه.

ثانيًا: مذهب المعتزلة في عصمة الأنبياء:

عصمة الأنبياء عند المعتزلة ثابتة، بل تجب على الله تعالى؛ لأن هذا أقرب إلى قبول دعوتهم،

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الرسول لابد من أن يكون منزهًا عن المنفرات جملة، كبيرة أو صغيرة؛ لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم، وما هذا سبيله لابد من أن يكون مفعولًا بالمكلف على أبلغ الوجوه، ومن ذلك ما ذكرنا من أنه تعالى لابد من أن يجنب رسوله ما ينفر عن القبول منه؛ لأنه لو لم يجنبه عما هذا حاله، لم يقع القبول منه؛ ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك، إلا على ما قلناه، فيجب أن يجنبهم الله تعالى عن سائر ما له حظ في التنفير)[1].

إن عصمة الأنبياء ثابتة عند المعتزلة حتى لا ينفر الناس عنهم، وثبوت العصمة عند المعتزلة مبني على قولهم في أفعال العباد، ومن ثم فقد قام رأيهم في العصمة على ركنين أساسيين لابد وأن يتحققا وهما:

الأول: قضية الوجوب على الله تعالى، فالباري تعالى لابد من أن يجنب رسوله ما ينفر عن القبول منه.

والثاني: قضية الصلاح والأصلح؛ لأن الغرض بالبعثة عند المعتزلة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم، فعصمة الأنبياء تجب على الله تعالى؛ لأنها أصلح للعباد.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٥٧٣، ويراجع: الفائق، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٥٥.

ويؤكد ركن الدين الخوارزمي على ذلك فيقول: (والدليل على وجوب عصمته من جميع ما ذكرناه؛ أن غرض الحكيم من إرساله هو القبول منه: إما قبول دعائه إلى ما يدعو إليه من طاعته تعالى، أو قبول ما يؤدي إليهم من مصالحهم، فكما يجب عليه تعالى أن يمكنه من الأداء والتبليغ، فكذلك يجب أن يعصمه عن كل ما ينفر عنه، أو يفوت عنه القبول منه، وإلا لم يكن تعالى مزيحًا لعلل المكلفين في إرساله إليهم)[1].

وإذا كان المعتزلة يرون وجوب العصمة على الله تعالى، **فإن الماتريدية** بناء على قولهم في أفعال العباد يرون أنها: لطف من الله تعالى وفضل منه.

يقول نور الدين الصابوني: (العصمة: لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء)[2].

وغير خافٍ أن اللطف عند المعتزلة يغاير للطف عند الماتريدية ـ كما سبق بيانه في الحديث عن اللطف ـ، وعليه يكون مذهب الماتريدية في العصمة قائم على مذهبهم في أفعال العباد، وعند التحقيق نجد أن الماتريدية يتابعون شيخهم - أبو منصور الماتريدي - في قولهم: بأن العصمة قائمة على الاختيار، وأنها كرم وفضل من الله تعالى لا وجوبًا عليه.

يقول أبو منصور الماتريدي: (العصمة لا تزيل المحنة ولا تدفعها، بل المحنة إنما تقع في العصمة لوجهين: أحدهما: أن عصمته لما مضى لا توجب عصمته في الحادث، والثاني: أن أحق من ينهى عن الأشياء من أكرم بالعصمة؛ إذ على زوال النهي يرتفع عنه جهة العصمة؛ لأنه يصير برفع النهي مباحًا)[3].

---

(١) الفائق في أصول الدين للخوارزمي، ص٣٥٦.
(٢) البداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني، ص٣٠٨.
(٣) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ٢٢٤).

وقد قام الماتريدية من بعد الماتريدي بتناقل هذا الرأي والتعليق عليه، وارتضائه مذهبًا لهم في العصمة.

يقول جلال الدين الخبازي: (العصمة لا تزيل المحنة، يعني: لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقًا للابتلاء)[١].

ويقول صدر الشريعة: (مسألة العصمة عندنا، لطف من الله تعالى يحمل العبد على الخير، وترك الشر مع بقاء الاختيار)[٢].

فالماتريدية يؤكدون على أن المعصوم ليس هو من لم يُخلق فيه الذنب أصلًا، وليس هو من لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ولكن المعصوم من كانت له قدرة واختيار على الفعل، لكن الله تعالى منعه بلطفه وفضله، ولذا فمن الغريب أن نرى الكمال بن الهمام يخالف ما ذهب إليه مشايخه من الماتريدية فيذهب إلى أن المعصوم من لا يمكنه الإتيان بالمعاصي.

يقول الكمال بن الهمام: (العصمة: تخصيص القدرة بالطاعة، فلا يخلق له قدرة المعصية)[٣].

وقد عارض الماتريدية هذا القول وردوا عليه بالمعقول والمنقول، بل إن ابن قطلوبغا قد انتقد هذا القول أيضًا، ورد عليه في حاشيته على المسايرة، بأن المعصوم لو كان مسلوب الاختيار لما استحق على عصمته مدحًا، ولبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب؛ لأن القرآن الكريم قد نص على بشرية الأنبياء، وأنهم كسائر البشر في جميع الأحكام، إلا ما امتازوا به من الوحي الشريف.

---

(١) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٢٠، ويراجع: شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٣٢، وإشارات المرام، للبياضي، ص٣٢٩.

(٢) شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٩٢.

(٣) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٢٥.

يقول نور الدين الصابوني: (فأما الوقوف على قدر مقاماتهم عند الله لا سبيل إليه؛ إذ سرائرهم كانت خفية مجذوبة عن العالم جذب اصطفاء لا جذب إجبار، وظواهرهم مجلوبة إلى الطاعة بطريق التوفيق، منزوعة عن العادات بطريق العصمة لا بطريق الإكراه)(١).

ويقول ابن قطلوبغا: (وقيل العصمة هي كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه أو بدنه، وهذا التعريف فاسد من جهة المعقول والمنقول: أما عقلًا: فلأنه لو كان كذلك لما كان المعصوم مستحقًا للمدح على عصمته، وأيضًا يبطل تكليفه ويبطل توجه الأمر والنهي إليه، وأما نقلًا: فآيات في كتاب الله منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾[الكهف: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾[الإسراء: ٧٤]، ووجه الاستدلال بالآية الأولى: أن النبي مثل الأمة في البشرية لا يمتاز عن آحادها إلا بالوحي إليه، فهو مثلهم في حق جواز صدور المعصية عنه، ووجه الاستدلال من الآية الثانية: أن الله تعالى رتب عدم ركونه ﷺ إليهم على تثبيته إياه، وأنه كان يجوز أن يركن إليهم بما فيه من البشرية، فلم يحدث هذا الأمر الجائز لوجود التثبيت، فالركون في نفسه أمر غير ممتنع)(٢).

وبالإضافة إلى النقد السابق فإن الكمال بن الهمام، يخالف مذهبه في أفعال العباد، وقوله بالعزم المصمم، والإرادة الجزئية، ولعل هذا القول

---

(١) المنتقى من عصمة الأنبياء، لنور الدين الصابوني، ص٢٦، دار ابن حزم، دون طبعة ودون تاريخ.

(٢) حشية بن قطلوبغا على المسايرة، لابن قطلوبغا، ص١٢٦، ١٢٧، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢١٩، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٥٠، وإشارات المرام، للبياضي، ص٣٢٩.

قد نجم عن تأثره بالأشاعرة[1]، ومبالغته في إثبات العصمة فحاول أن يجرد الأنبياء من أي معصية، فقال بأنها لم تخلق فيهم.

والحاصل أن الماتريدية والمعتزلة قد اتفقوا على إثبات العصمة للأنبياء، إلا أن طريق الإثبات قد اختلف عند كل منهما، فالمعتزلة اتفاقًا واتساقًا مع مذهبهم في أفعال العباد قالوا: بوجوب عصمة الأنبياء، والماتريدية أيضًا بناء على مذهبهم في أفعال العباد قالوا: بأن العصمة فضل منه سبحانه وكرم ولطف لا تجبر أحدًا على الطاعة، ولا تزجره عن المعصية، وهذا متابعة لشيخ المذهب، إلا ما انفرد به الكمال بن الهمام، وقد رأينا استنكار الماتريدية لهذا القول.

ثالثًا: أقسام العصمة، ورأي المعتزلة والماتريدية في كل قسم:

1. **عصمة الأنبياء عن اعتقاد الكفر.**

اتفق المعتزلة والماتريدية على أن الأنبياء معصومون عن الكفر مطلقًا قبل البعثة وبعدها، وعلى أنه لا يجوز عليهم الكذب والخيانة عمدًا أو سهوًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنه لا يجوز الكذب - على النبي - فيما يؤديه عن الله تعالى؛ لأنه تعالى مع حكمته، ومع أن غرضه بالبعثة تعريف المصالح، لو علم أنه يختار الكذب فيما يؤديه لم يكن ليبعثه؛ لأن ذلك ينافي الحكمة، ولمثل هذه العلة، لا يجوز ألا يؤديه كما حمله من الرسالة، ولا أن يكتمه، أو يكتم بعضه)[2].

فالكذب وكتمان التبليغ لا يجوز على الأنبياء؛ لأنه لا يتفق مع حكمة الباري تعالى، ولا مع علمه؛ لأنه لو بعثهم مع علمه بكذبهم، وأنهم يكتمون في التبليغ، لكان الباري تعالى عابثًا، والله تعالى منزه عن العبث.

---

(1) ينظر: المحصل، لفخر الدين الرازي، ص٥٢١.
(2) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٢٨١).

وقد حكى الخبازي من الماتريدية إجماع الأمة[1] على عصمة الأنبياء عن اعتقاد الكفر، وعن التحريف والخيانة في تبليغ الشرائع، عمدًا أو سهوًا.

يقول الخبازي: (اتفقت الأمة على كون الأنبياء عليهم السلام معصومين عن الكفر، وأجمعوا أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في تبليغ الشرائع والأحكام عن الله تعالى، لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع)[2].

وقد جوز بعض الماتريدية صدور الكفر عقلًا عن الأنبياء، كأبي اليسر البزدوي، والكمال بن الهمام.

يقول أبو اليسر البزدوي: (الإشراك والكفر من الرسل عليهم السلام غير مستحيل، إلا أن الله تعالى عصمهم عن ذلك بفضله ورحمته)[3].

ويقول الكمال بن الهمام: (الحق إنه لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفرًا عقلًا، وأما الواقع فالمتوارث أنه لم يُبعث نبي قط أشرك بالله طرفة عين، ولا من نشأ فحاشًا سفيهًا، ولنا أنه لا مانع في العقل من الكمال بعد النقص)[4].

ويقول: (وموجب العقل التجويز - أي: تجويز وقوع الكفر من الأنبياء -، والتوبة، ثم إظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم)[5].

---

(١) لم يخالف هذا الإجماع إلا فرقة من الخوارج تسمى الفضيلية، أو الأزارقة على خلاف في نَقَلَة هذا الرأي من العلماء، فقد ذهبوا إلى أن الأنبياء عليهم السلام يجوز عليهم الذنب أو المعصية، واعتقدوا أن كل ذنب كفر، فلزمهم تجويز الكفر، بل يحكى عنهم أنهم قالوا: بجواز بعثة نبي عُلم أنه يكفر بعد نبوته. ينظر: الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي، ص٤٥٧، والمواقف، للإيجي، (٣/ ٤١٥).

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٢٠، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ٦٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٥٩، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٩٢، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٥١.

(٣) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٧٦

(٤) التحرير في أصول الفقه، للكمال بن الهمام، ص٣٠٣، ٣٠٤.

(٥) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٢٦.

وقد أشار الكمال بن الهمام إلى أن هذا المذهب قد جاء على لسان القاضي الباقلاني من الأشاعرة، وقد مال إليه في تصوير موقفه من القضية؛ إذ يقول: (وجوَّز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلًا)(١).

وقد بحثت في كتابي القاضي الباقلاني (التمهيد، والإنصاف)، فلم أقف على هذا القول له، فلعله ذكره في موضع آخر.

وإذا كان مذهب البزدوي والكمال بن الهمام تجويز صدور الكفر عن الأنبياء تجويزًا عقليًا، فهذا ليس معناه أنه يقدح في عصمة الأنبياء، بل تجويز إمكانه في العقل، والعقل لا يمنع من ذلك، كما أن كلًا منهما ذكر أن في الواقع حدثت عصمة الله لهم بفضله ورحمته، إلا أن ما ينبغي الالتفات إليه أن هذا القول لا يتسق مع قولهما في عصمة الأنبياء عن الكبائر والصغائر المنفرة قبل البعثة وبعدها كما سيجيئ.

٢. عصمة الأنبياء عن الكبائر قبل البعثة وبعدها:

ذهب المعتزلة إلى وجوب عصمة الأنبياء عن صدور الكبيرة مطلقًا، قبل البعثة وبعدها، ولم يخالف في ذلك إلا أبو علي الجبائي، فقد قال: بجواز صدور الكبيرة عن الأنبياء قبل البعثة وليس بعدها.

يقول القاضي عبد الجبار: (قد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة، لا قبل البعثة ولا بعدها، خلافًا لما يجري في كلام أبي علي في مواضع، فإن كلامه يقتضي أنه يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة، وإن كان لا يجوز بعدها)(٢).

---

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٢٥.

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، ص٢٨٤، ٢٨٥، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٥٥.

وأما الماتريدية فقد اتفقوا على عدم جواز صدور الكبيرة عن الأنبياء بعد البعثة، وأما قبل البعثة فقد افترقوا على قولين:

الأول: وهو لجمهور الماتريدية؛ حيث إنهم ذهبوا إلى جواز صدور الكبيرة قبل البعثة على سبيل السهو والندرة.

يقول الصابوني: (عند عامة أصحابنا: يجوز منهم الذنب قبل الوحي نادرًا)[1].

ويقول الخبازي: (فأما قبل الوحي، فيجوز على سبيل الندرة)[2].

ويقول أبو البركات النسفي: (وعندنا يجوز منهم الذنب قبل الوحي نادرًا)[3].

ويقول شمس الدين الخيالي: (وأما قبله -أي: قبل الوحي -، فالجمهور من أصحابنا على أنه لا يمتنع عنهم كبيرة فضلًا عن صغيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزات على انتفائها عنهم قبله، ولا سمعي أيضًا يدل عليه)[4].

وبنظرة فاحصة في هذه النصوص، نجد أن الصابوني وأبا البركات النسفي والخبازي قد اقتصروا بالتعبير بلفظ: «الذنوب» دون إشارة إلى كونها من الكبائر أم من الصغائر، فجاء قول الخيالي موضحًا شمول اللفظ للكبائر والصغائر، كما أن جميع هذه النصوص قد أشارت إلى أن تجويز صدور هذه الذنوب قبل البعثة على سبيل السهو والندرة، وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضًا من الماتريدية صدر

(١) الكفاية، للصابوني، ص ٦٤.

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٢١.

(٣) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٦٢.

(٤) حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٠٦.

الشريعة المحبوبي[١]، وحكاه أكمل الدين البابرتي[٢]، ومال إليه الملا علي القاري[٣]، والبياضي[٤].

وحجة هذا الفريق في تجويز صدور الذنوب قبل البعثة: أن قول الأنبياء قبل البعث والإرسال ليس حجة على الخلق ولا يجب عليهم قبوله؛ ومن ثم فلا يلزم العصمة، بخلاف قولهم بعد بعثهم فهو حجة على الخلق[٥].

وأما الرأي الثاني: فهو لبعض الماتريدية، كالبزدوي، وأبي شكور السالمي: وهو أن الأنبياء معصومون عن الكبائر قبل البعثة وبعدها.

يقول أبو اليسر البزدوي: (قال أهل السنة والجماعة: إن الأنبياء والرسل معصومون عن الكبائر من الذنوب)[٦].

ويقول أبو شكور السالمي: (إن الأنبياء - صلوات الله عليهم - قبل الوحي كانوا أنبياء معصومين)[٧].

وقد استدل هذا الفريق من الماتريدية على منع صدور الكبائر عن الأنبياء قبل البعثة بما يلي:

- **أنه يؤدي إلى انصراف الناس عن قبول دعوتهم.**

(١) ينظر: شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٩٢.
(٢) ينظر: شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٥١.
(٣) شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٣١.
(٤) ينظر: إشارات المرام، للبياضي، ص٣٢٣.
(٥) ينظر: الكفاية، للصابوني، ص ٦٤، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٦٢، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٥١.
(٦) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٧٢.
(٧) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص ٧٤.

- أنه سيؤدي إلى جواز صدور الكفر وهو باطل.
- أنه يؤدي إلى الوقوع في الكذب، وهذا يتناقض مع مدلول المعجزة.

يقول أبو اليسر البزدوي: (يستحيل من النبي الكبيرة؛ لأنها تناقض الشرف؛ ولأنه لو جازت الكبيرة منه في وقت من الأوقات، جاز الكفر وهو باطل، فإنه يؤدي إلى أن يفوت ما هو المقصود بالرسالة، فإن قلوب الناس تنفر عنهم، وكذا لا يؤمن أن يجيء منهم الكذب قبل ذلك حتى يصير مجربًا بالكذب، فيتهمون بالكذب أو لا يقبل كلامه؛ لأن المجرب بالكذب لا يقبل صدقه فيفوت ما هو المقصود بالرسالة)[1].

ونخلص إلى أن جمهور المعتزلة وبعض الماتريدية يمنعون صدور الكبائر عن الأنبياء قبل البعثة وبعدها وهذا ما أميل إليه، وأما جمهور الماتريدية، وأبي على الجبائي، فقد جوَّزوا صدور الذنوب عن الأنبياء قبل البعثة مطلقًا عند أبي على الجبائي، وعلى سبيل السهو والندرة عند الماتريدية.

٣. عصمة الأنبياء عن الصغائر:

تنقسم الصغائر من الذنوب إلى قسمين:

الأول: صغائر منفرة ومشعرة بالخسة: وقد اتفق المعتزلة والماتريدية على عدم جواز صدورها عن الأنبياء، عمدًا أو سهوًا؛ لأنها تؤدي إلى التنفير منهم، وعدم الانقياد لهم.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنا لا نجوِّز عليهم - أي: الأنبياء عليهم السلام - الصغائر إذا كانت منفرة؛ ولذلك لم نجوز عليهم الكذب، ولا الصغائر المستخفة)[2].

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٧٥.
(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٣٠٩).

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (إن المعتبر عندنا هو أن يعصمه الله تعالى عن النفرة عنه)[1].

وهذا ما ذهب إليه الماتريدية أيضًا.

يقول أبو اليسر البزدوي: (الأنبياء والرسل معصومون عن الذنوب والصغائر بطريق القصد)[2].

ويقول أبو شكور السالمي: (لو جوزنا منهم الصغيرة، فيجوز منهم الكبيرة؛ لأن الصغيرة مع القصد والنية تكون كبيرة، وهذا لا يجوز، فوجب أن يكونوا معصومين عن الصغيرة)[3].

والثاني: الصغائر غير المنفرة: فقد جوَّز المعتزلة والماتريدية على الأنبياء صدور الصغائر غير المنفرة سهوًا لا عمدًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنما يجوز على الأنبياء ما يقع منهم بضرب من التأويل، ويجري مجرى الواقع في سهو وغفلة، ويجعل ما يقع على طريق التعمد داخلًا في باب ما ينفر)[4].

ويقول كمال الدين البياضي: (والمذهب عندنا: منع الكبائر بعد البعثة مطلقًا، والصغائر عمدًا لا سهوًا، لكن لا يصرون ولا يقرون، بل ينبهون فيتنبهون)[5].

وعصمة الأنبياء عن الصغائر موضع اتفاق بين المعتزلة والماتريدية، ولذا فلا داعي للإطالة في هذه المسألة.

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٥٦.

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٧٢.

(٣) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص ٧٥.

(٤) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٥/ ٣١٠).

(٥) إشارات المرام، للبياضي، ص٣٢٢.

خلاصـة:

يمكننا أن نستخلص من خلال دراستنا لهذا الفصل عدة أمور منها ما يلي:

- أن المعتزلة قد اختاروا معنى لغويًا واحدًا للفظة النبي، ولم يذكروا فرقًا بين النبي والرسول، أما الإمام الزمخشري فقد وافق الماتريدية على وجود فرق بين النبي والرسول، واختلفوا في تحديد هذا الفرق.
- أن إرسال الرسل وبعثهم إلى الخلق أمرٌ محتومٌ يجب على الله تعالى أن يفعله عند المعتزلة، وقد جوَّز فريق من الماتريدية إطلاق الوجوب عن فعل الله تعالى إثباتًا للحكمة، ونفيًا للعبث عنه.
- إرسال الرسل جائز من الله تعالى، وهو رحمة من الله تعالى ولطف عند بعض الماتريدية، وما ذكروه من الحِكم والأدلة على جواز إرسال الرسل، يعد نقدًا لمذهب المعتزلة في وجوب إرسال الرسل على الله تعالى، ومخالفة لطريق الفريق الآخر من الماتريدية في حُكم إرسال الرسل.
- أن المعجزة هي العمدة في إثبات صدق الرسول في دعواه عند المعتزلة والماتريدية، إلا أن الماتريدية قد زادوا بعض الطرق الأخرى بجانب المعجزة.
- جوَّز أبو القاسم الكعبي أن تتقدم المعجزة على الدعوى مخالفًا بذلك جمهور المعتزلة، وقد رد عليه الماتريدية بأن خوارق العادات المتقدمة من قبيل تأسيس النبوة.
- القول بأن القرآن معجز بالصَّرفة ليس عامًا عند جميع المعتزلة، بل هو قول النظام، وتبعه الجاحظ، وقد رد عليه القاضي عبد الجبار والماتريدية.
- المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء صراحة؛ ظنًا منهم أن تجويز ظهورها يؤدي إلى اشتباه الكرامة بالمعجزة، وقد قام الماتريدية بالرد عليهم بإبراز

الفروق الجوهرية بين المعجزة والكرامة، والاستدلال بالكرامات التي وقعت للأولياء والصالحين.

- بُني مذهب المعتزلة والماتريدية في عصمة الأنبياء على مذهبهما في أفعال العباد.
- لقد اعتمد الماتريدية على عبارة الماتريدي الدالة على أن العصمة لطف وكرم من الله، وأنها قائمة على الاختيار دون الإجبار.
- خالف الكمال بن الهمام جمهور الماتريدية فيما ذهب إليه من أن المعصوم لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ولزم على قوله سلب الاختيار الذي كثيرًا ما صرح به.
- ذهب المعتزلة إلى وجوب عصمة الأنبياء عن الكفر والكذب، والكبائر والصغائر المنفرة قبل البعثة وبعدها، وجوزوا صدور الصغائر غير المنفرة سهوًا لا عمدًا، وقد خالفهم أبو علي الجبائي في تجويز صدور الكبائر عن الأنبياء قبل البعثة.
- يرى البزدوي والكمال بن الهمام تجويز صدور الكفر عن الأنبياء قبل البعثة تجويزًا في العقل دون الخارج.
- ذهب جمهور الماتريدية إلى جواز صدور الكبائر عن الأنبياء قبل البعثة على سبيل السهو والندرة، خلافًا للبزدوي وأبي شكور السالمي.

الفصل الثاني

مسألة الإيمان وما يتعلق بها من أحكام عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

المبحث الأول

مسائل الإيمان عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

إن الإيمان بالله تعالى ضرورة دينية دعانا إليها الشرع الحنيف، فنحن مطالبون بالعبادات والأعمال التي يصح بها الإيمان، ولذا فقد بحث المتكلمون في القضايا التي تتعلق بمسألة الإيمان، وقاموا بتحليلها تحليلًا نظريًا، وقد اهتم المعتزلة بهذه المسألة اهتمامًا بالغًا؛ إذ تعتمد اعتمادًا كبيرًا على الأصل الرابع عندهم، وهو المنزلة بين المنزلتين.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين، ومعنى قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقًا، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب

الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما)[1].

وتعد مسألة صاحب الكبيرة من المسائل التي اختلف فيها المعتزلة مع غيرهم من الفرق الكلامية، والكلام فيها مبني على مسألة الإيمان؛ إذ هي نقطة الانطلاق لدى جميع المتكلمين للحكم على مرتكب الكبيرة، فما هي حقيقة الإيمان؟ وما هو حكم إيمان المقلد، وهل يجوز أن يقول العبد: أنا مؤمن إن شاء الله أم لا؟ وهل الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي أم لا؟ أقوم بعرض وجهة نظر المعتزلة في هذه المسائل مستدلًا عليها، ثم رد الماتريدية على رأي المعتزلة ومناقشتهم لما استدلوا به، وسيكون الحديث مشتملًا على عدة نقاط.

أولًا: حقيقة الإيمان عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

ثانيًا: إيمان المقلد عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

ثالثًا: الاستثناء في الإيمان عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

رابعًا: زيادة الإيمان ونقصانه عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٩٧.

أولًا: حقيقة الإيمان عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

الإيمان في اللغة:

أجمع اللغويون على أن المراد بالإيمان: التصديق.

يقول ابن منظور: (وأما الإيمان فهوَ مَصْدَر آمَنَ يُؤْمِنُ إِيمَانًا، فَهُوَ مُؤْمِنٌ، واتَّفق أَهلُ الْعِلْمِ مِنَ اللُّغَويّين، وَغَيْرِهِمْ أَن الإِيمانَ مَعْنَاهُ: التَّصْدِيقُ، قَالَ الله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤])[١].

ولو نظرنا إلى جذور الكلمة ومشتقاتها لوجدنا أن علماء اللغة يذكرون معاني تفيد في توضيح حقيقة الإيمان.

يقول أبو منصور الأزهري: (والأصل في الإيمان: الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله عليها، فإذا اعتقد التصديق بقلبه كما صدق بلسانه، فقد أدى الأمانة وهو مؤمن، ومن لم يعتقد التصديق بقلبه فهو غير مؤدٍ للأمانة التي ائتمنه الله عليها وهو منافق)[٢].

ويقول الفيروزآبادي: (الإيمان هو الثقة وإظهار الخضوع، وقبول الشريعة)[٣].

فالإيمان هو الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله عليها، وهو الثقة في قلب المؤمن والخضوع وقبول الشريعة؛ وهذه المعاني تدل على ثراء لفظة الإيمان عند علماء اللغة، وأن جميعها تصاحب الإيمان وترادفه لغة، ولكن إذا

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، (١٣/ ٢٣)، ويراجع: أساس البلاغة، للزمخشري، (١/ ٣٥)، وتاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، (٣٤/ ١٨٦).
(٢) تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، (١٥/ ٣٦٩).
(٣) القاموس المحيط، للفيروز آبادي، ص١١٧٦.

كان هذا ما انتهى إليه اللغويون، فما هي حقيقة الإيمان عند كل من المعتزلة والماتريدية؟

حقيقة الإيمان عند المعتزلة:

يرى المعتزلة أن الإيمان ليس قاصرًا على التصديق القلبي؛ وإنما هو اسم لفعل القلب واللسان والجوارح، فتكون هذه الأجزاء الثلاثة أركانًا للإيمان، لا يصح الإيمان إذا سقط ركن منها.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (وليس المؤمن هو التصديق فقط، بل العلم وأعمال الخير، وقال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]؛ فصح أن التصديق يوجد من المشرك، ولا يجوز إطلاق اسم المؤمن على المشرك)(١).

ويقول الزمخشري: (إن قلت ما الإيمان الصحيح؟ قلت: أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله؛ فمن أخل بالاعتقاد، وإن شهد وعمل فهو منافق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق)(٢).

وإذا كان العمل ركن من أركان الإيمان عند المعتزلة، فما المقصود بالعمل عندهم؟

اختلف المعتزلة في هذا الأمر؛ فذهب الجبائيان إلى أن الإيمان عبارة عن فعل الفرائض من الطاعات دون النوافل واجتناب المقبحات، وذهب أبو الهذيل العلاف والقاضي عبد الجبار إلى أن الإيمان عبارة عن آداء الطاعات الفرائض والنوافل واجتناب المقبحات.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم: عبارة عن

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٣.
(٢) الكشاف، للزمخشري، (١/ ٥٣).

أداء الفرائض من الطاعات، دون النوافل واجتناب المقبحات، وعند أبي الهذيل: عبارة عن آداء الطاعات الفرائض منها والنوافل، واجتناب المقبحات)[1].

وقد استدل المعتزلة على أن الإيمان ليس هو التصديق فقط، وأن العمل جزء منه بعدة أدلة منها ما يلي:

1. لو كان الإيمان هو التصديق فقط كما كان عليه في اللغة، لوجب تسمية الكافر مؤمنًا إذا صدق غيره، وهذا محال.

يقول القاضي عبد الجبار: (وأما الذي يدل على أن الإيمان غير مبقى على الأصل، هو أنه لو كان مبقى على ما كان عليه في اللغة، لكان يجب إذا صدق المرء غيره، أو أمنه من الخوف أن يسمى مؤمنًا، وإن كان كافرًا)[2].

2. مخالفة قواعد العربية؛ لأن التصديق هو قول القائل لغيره صدقت، وهذا يتصور باللسان دون القلب، ولو كان الأمر كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى وبرسوله ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمنًا؛ بأن يكون قد صدق بقلبه، وذلك خلف من القول[3].

3. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢ – ٤].

ويبين القاضي عبد الجبار وجه الدلالة من الآية فيقول: (إن الإيمان ليس هو

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠٧، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠٣.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠٩.

القول باللسان، أو اعتقاد القلب على ما ذهب المخالف إليه، ولكنه كل واجب وطاعة؛ لأنه تعالى ذكر في صفة المؤمن ما يختص بالقلب، وما يختص بالجوارح لما اشترك الكل في أنه من الطاعات والفرائض)[1].

وخلاصة مذهب المعتزلة أن الإيمان عندهم لابد أن يشتمل على ثلاثة أركان: التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، ولا يكفي التصديق القلبي للإيمان، وقد استشعر الماتريدية خطورة ما ذهب إليه المعتزلة؛ إذ يترتب على قولهم: تكفير من لم يكن قوله متبوعًا بعمله، ومن ثم قام الماتريدية بنقد مذهب المعتزلة في ماهية الإيمان.

جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في حقيقة الإيمان:

إذا ما أردنا الحديث عن جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في حقيقة الإيمان فإنه لابد من عرض مذهب الماتريدية أولًا ثم نقدهم لمذهب المعتزلة ثانيًا.

مذهب الماتريدية في حقيقة الإيمان:

اتفق جمهور الماتريدية على أن حقيقة الإيمان هي التصديق القلبي، ولكنهم اختلفوا في حكم الإقرار: هل هو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية أم شطر لابد منه؟

ويرجع سبب الخلاف في هذه المسألة إلى اختلافهم في فهم عبارة الإمام أبي حنيفة التي وردت في بيان حقيقة الإيمان؛ إذ يقول: (الإيمان هو إقرار باللسان وتصديق بالقلب)[2].

فالعبارة جاءت مطلقة؛ حيث اشتملت على التصديق والإقرار، ولم تحدد

(١) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٣٨٣).
(٢) وصية الإمام أبي حنيفة في التوحيد، للإمام أبي حنيفة، ص٧٦.

هل الإقرار شطر الإيمان، أم شرط له؟ ولذا فقد اختلف الماتريدية حول فهمها إلى فريقين، وكلاهما ينسب قوله إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة.

الفريق الأول:

وهم جمهور الماتريدية، حيث يرون أن حقيقة الإيمان هي التصديق القلبي، وأن الإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية.

يقول الماتريدي: (إن الإيمان تصديق بالقلب)[(١)].

ويقول أبو المعين النسفي: (إن التصديق بالقلب هو حقيقة الإيمان الواجب على العبد حقًا لله تعالى، وهو أن يصدق الرسول ﷺ فيما جاء به من عند الله تعالى، فمن أتى بهذا التصديق، فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار يحتاج إليه ليقف عليه الخلق، فيجروا عليه أحكام الإسلام)[(٢)].

ويقول أكمل الدين البابرتي: (اعلم أن الإيمان وهو تصديق الرسول عليه السلام، بالقلب فيما علم مجيئه به من عند ربه فرض دائم لا يحتمل السقوط أبدًا، فمن صدقه في ذلك فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام هو المروي عن أبي حنيفة)[(٣)].

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ٣٥)، ويراجع: التوحيد، للماتريدي، ص٢٦٨، والكفاية، للصابوني، ص ١٢٥، وأصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص٢٥٠ - ٢٥٢، والهادي في أصول الدين، لجلال الدين الخبازي، ص٢٤٥، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١٢٣، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة المحبوبي، ص ٨٦، ٨٧.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٧٧، ٣٧٨، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٧٧)، وبحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢٥١.

(٣) شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص ٨٠، ويراجع: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٥١.

إن هذا الفريق قد اعتبر التصديق ركنًا، والإقرار شرطًا لإجراء الأحكام الدنيوية، نسبة لعبارة الإمام أبي حنيفة، وقد استدلوا على هذا بالنقل والعقل.

فمن النقل قول الله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧].

وجه الدلالة: أن الله تعالى اعتبر موضع الإيمان في التصديق بالقلب دون اللسان.

يقول الماتريدي: (أخبر أنهم لو كانوا بما ادَّعوا من الإيمان مؤمنين بهداية الله لكانوا مؤمنين لو صدقوا، ولو لم يكن الإيمان إلا باللسان لكان إذا نطقوا به فقد صدقوا)[(١)].

وأما الدليل من العقل: مراعاة قواعد اللغة تقضي بأن يكون الإيمان بمعنى: التصديق حتى لا ينصرف اللفظ عن معناه.

يقول أبو المعين النسفي: (لما كان الإيمان عبارة عن التصديق في اللغة، فمن جعله لغير التصديق، فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم، وفي تجويز ذلك إبطال اللسان وتعطيل اللغة)[(٢)].

إن هذا الفريق قد اعتمد على المعنى اللغوي للكلمة، وأن استعماله لغير التصديق يعد صرف للاسم عن مفهومه، ويعد هذا الدليل نقدًا لما ادعاه المعتزلة من جواز استعمال الإيمان لغير التصديق في اللغة.

وأما الفريق الثاني: فيرى أن حقيقة الإيمان هي، التصديق بالقلب، والإقرار

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٢٦٨.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٧٩.

باللسان، فكلاهما ركن للإيمان وشطره، وهذا القول لبعض الماتريدية، وهم شمس الأئمة السرخسي[1]، وأبي اليسر البزدوي، وأبي إسحاق الصفار، وأبي شكور السالمي.

يقول أبو اليسر البزدوي: (لما كان الإيمان تصديقًا في اللغة يجب أن يكون تصديقًا في الشريعة، وهو التصديق بالقلب، والتصديق باللسان، وهو الاعتقاد بالقلب، فإن الله تعالى هو المستحق للألوهية ولا إله سواه، نعتقد تعظيمه ونعتقد جميع صفاته، ونصدق الأنبياء - عليهم السلام -، فيما جاءوا به من عند الله بالقلب، ونعتقد جميع أركان الإسلام ونقر بذلك كله، فكان الإيمان، إقرار باللسان واعتقاد بالقلب، وهو تصديق كله)[2].

ويقول الصفار: (الإيمان الذي يصير به الإنسان مؤمنًا، هو التصديق بالقلب، والإقرار باللسان هكذا قال أبو حنيفة)[3].

ويقول أبو شكور السالمي: (الأصح أن نقول: إن ركن الإيمان التصديق باللسان، والإقرار بالقلب)[4].

وقد استدل هذا الفريق بعدة أدلة منها:

١. قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟﴾[المائدة: ٨٣ - ٨٥].

(١) ينظر: أصول السرخسي، لشمس الأئمة السرخسي، (٢/ ٢٩٧).
(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٤٨.
(٣) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٦٨٥.
(٤) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص ١٠٣.

يقول الصفار: (جعل لهم الثواب بما قالوا، وأنهم قالوا ذلك عن معرفة بالقلب، فدلت هذه الآية على اعتبار القول والمعرفة في ثبوت وصف الإيمان)(١).

٢. الإيمان في اللغة هو التصديق، والتصديق لا يكون بالقلب فقط، ولكنه بالقلب واللسان.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن الإيمان هو التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان، وباللسان أبلغ، فيكون كل واحد منهما ركنًا من الباب)(٢).

ويمكننا أن نستخلص مما سبق أن الماتريدية قد اعتبروا حقيقة الإيمان بأنها التصديق، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في الإقرار، فذهب الجمهور إلى أنه ليس ركنًا للإيمان، واعتبره البعض ركنًا؛ لأن معنى التصديق يشمله، وهذا الخلاف قد جاء تبعًا لفهم عبارة الإمام أبي حنيفة، ولكن ما موقف الماتريدية من العمل؛ هل هو ركن في الإيمان كما ذهب المعتزلة أم شرط له؟

أجمع الماتريدية على أن العمل ليس جزءًا من الإيمان؛ وإنما هو شرط كمال له، وهذا منهم اتباع لما أورده الإمام أبي حنيفة.

يقول الإمام أبو حنيفة: (العمل غير الإيمان، والإيمان غير العمل بدليل أن كثيرًا من الأوقات يرتفع العمل عن المؤمن، ولا يجوز أن يقال: ارتفع عنه الإيمان)(٣).

---

(١) تلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٨٨، ويراجع: التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٠٤.

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٥١.

(٣) وصية الإمام أبي حنيفة في التوحيد، ص٧٦.

ويقول نور الدين الصابوني: (الأعمال ليست من الإيمان)[(١)].

ويقول العلاء البخاري: (الأعمال غير داخلة في الإيمان)[(٢)].

وقد قام الماتريدية بالرد على قول المعتزلة: بأن الأعمال ركن للإيمان، وجاء نقد الماتريدية متمثلًا في عدة أوجه منها:

١. ورود آيات في القرآن الكريم تدل على المغايرة بين الإيمان والعمل.

يقول نور الدين الصابوني: (إن الله تعالى فرق بين الإيمان وبين الأعمال في كثير من الآيات نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الكهف: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الصف: ١١] إلى غير ذلك من الآيات)[(٣)].

٢. ورود آيات في القرآن تدل على مجيء العمل الصالح بعد الوصف بالإيمان، مما يدل على تحقق الوصف بالإيمان قبل الإتيان بالعمل، ليُعلَم أن الأعمال ليست من ماهية الإيمان. ومن هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢].

يقول الماتريدي عند تفسيره لهذه الآية: (فيه دلالة أنه قد يستحق المرء اسم الإيمان بدون الأعمال الصالحات حيث قال: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾، وفيه أن الإيمان شرط في قبول الصالحات، وجعلها طاعة لله حيث شرط الإيمان فيه)[(٤)].

---

(١) البداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني، ص٤٠١، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ١٢٦، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٧٣.

(٢) رسالة في الاعتقاد، لمحمد بن العلاء البخاري، ص١٥١.

(٣) الكفاية، للصابوني، ص ١٢٦، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٧٤، ٣٧٥.

(٤) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٩/ ٢٤٠)، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٧٥.

٣. ورود آيات في القرآن تدل على أن الله تعالى قد أثبت وصف الإيمان لبعض الناس مع وجود المعصية منهم؛ فلو كانت الأعمال من ماهية الإيمان لما ثبت لهم هذا المسمى لفوات جزء ماهيته.

يقول الماتريدي: (قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ﴾ [النساء: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ١٦]، فعاتب عز وجل على صنيعهم ذلك، وأعظم الوعيد في ذلك، ولم يزل عنهم اسم الإيمان، بل به عاتبهم)[١].

٤. أنه قد صح إيمان النبي ﷺ وأصحابه قبل شرع الصلاة والزكاة والصوم والحج وغير ذلك؛ فلو كانت الأعمال من أركان الإيمان لم يكن الإيمان موجودًا بدون أركانه[٢].

٥. لو كانت الأعمال الصالحة من جملة الإيمان لما جاز ورود النسخ عليها؛ لأن الإيمان لا يقبل النسخ؛ ولأن الأعمال الصالحة لو كانت من جملة الإيمان لما مات أحد قبل أن يستكمل الإيمان؛ لأنه ليس له حد معلوم، وما ليس له حد معلوم لا نهاية لكماله ولا غاية لأقصاه؛ لأن من أتى بالإقرار والتصديق، ومات من ساعته قبل أن يأتي بالطاعة، أو يمتنع عن المعصية فإنه يموت مؤمنًا، فثبت أن الأعمال الصالحة ليست من جملة الإيمان[٣].

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٢٧١، ٢٧٢، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٣/ ٣٢٦).

(٢) ينظر: الكفاية، للصابوني، ص ١٢٦.

(٣) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٨٢، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٣١، ١٣٢، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٥٠٣.

٦. لو كان كل عمل إيمانًا على حدة لكانت الأديان كثيرة، ويكون المنتقل من عبادة إلى عبادة منتقلًا من إيمان إلى إيمان، ومن دين إلى دين، والقول به باطل[(١)].

إن هذه الأدلة تعد ردًا للماتريدية على قول المعتزلة بأن الأعمال من ماهية الإيمان، ولا يعني هذا استبعادهم العمل وعدم اعتبارهم له؛ فقد نبهوا على ضرورة وجوده، إلا أنهم اعتبروه شرط كمال للإيمان، وكيف يكون العمل من ماهية الإيمان وهو مترتب على الإيمان؟

يقول الماتريدي: (على العبد أن يوحد الله تعالى في كل عبادة، لا يشرك له فيها أحدًا، بل يخلصها، فيكون موحدًا لله تعالى بالعبادة والدين جميعًا)[(٢)].

ويقول في موضع آخر: (إن الإيمان هو الذي يصير به المرء أهلًا لاحتمال فعل العبادات، لذلك لا يجوز الأمر بشيء منها دون ذلك، وإنه من البعيد أن يكون من لم يقبل العبودة، ولا أقر بالرسالة يؤمر بالعبادة، وباتباع الرسول بحق الرسالة، بل يقول: ألزمونا الأول حتى يكون الثاني)[(٣)].

ويقول أبو البركات النسفي: (إن الله تعالى خاطب باسم الإيمان، ثم أوجب الأعمال فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣]، وذا دليل التغاير)[(٤)].

---

(١) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٨٢، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٧٧.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ١٩).

(٣) المرجع السابق، (١/ ٣٤١).

(٤) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٧٥، ويراجع: رسالة في الاعتقاد، لمحمد بن العلاء البخاري، ص١٥١.

ومن خلال ما سبق يثبت لنا قيمة العمل، واعتبار وجوده بالنسبة للإيمان، إلا أنه في مرتبة تعقب التصديق عند الماتريدية؛ لأن قبول العمل متوقف على الإيمان فلا يكون في رتبته، ولذا جعلوه شرط كمال الإيمان، واستبعدوا كونه من ماهيته.

يقول الدكتور: عبد الله إسماعيل: (إن كلام الماتريدية والأشاعرة[1] في عدم اعتبار الأعمال داخلة في الإيمان لا يعني: استبعاد العمل مطلقًا من الإيمان، ولا يقبلون بترك العمل على النحو الذي نجده عند المرجئة[2] الذين أسقطوا العمل بالكلية، وهذا يؤدي إلى الإباحة، ولا يجعلونه ركنًا في الإيمان كالمعتزلة، فيغلقون باب الرحمة في وجوه الناس، فموقفهم يعتبر وسطًا بين الإفراط والتفريط، ولا ينبغي أن يُظن أن أمثال: هؤلاء الأئمة الكبار أمثال الإمام أبي حنيفة والأشعري والماتريدي، ومن تابعهم قد أخطئوا عندما لم يعتبروا الأعمال ركنًا من الإيمان؛ لأنهم كانوا قريبين من عهد النبوة، ولا يمكن لأحد أن يتصور أن يوجد تصديق قلبي من العبد، ولا يعمل بالطاعات...، ولعل الدافع لقولهم: هو الالتزام أولًا بقواعد اللغة، وثانيًا: حتى لا يسدوا الباب في وجه من خالف في باب العمل بالأركان)[3].

---

(١) يتفق الأشاعرة مع الماتريدية في عدم اعتبار العمل ركنًا في الإيمان. ينظر: أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، (٥/ ٧ – ٢٢).

(٢) زعم المرجئة أن الإيمان بالله: هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاءوا به من عند الله، وأن ما عدا ذلك من الإقرار والعمل والخضوع بالقلب ليس إيمانًا، وهو قول يحكى عن جهم بن صفوان. ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (١/ ١٩٧، ١٩٨)، ولقد قام الماتريدية بنقد هذا القول والرد عليه. ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٩١، وحاشية الخيالي على شرح النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٦٢، ٣٦٣.

(٣) الإيمان عند نور الدين الصابوني دراسة تحليلية، د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ص٥٠، ٥١، بحث محكم ومنشور بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة (جامعة الأزهر)، العدد السابع عشر الجزء الثاني (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

وبعد بيان جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في حقيقة الإيمان ننتقل إلى مسألة أخرى، وهي إيمان المقلد.

ثانيًا: إيمان المقلد عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

التقليد في اللغة: مأخوذ من قَلَدَ، وهو يطلق على عدة معاني منها:

١. الجمع: يقال: قَلَد الماءَ فِي الحَوْضِ، وَاللَّبَنَ فِي السِّقَاءِ، والسَمْنَ فِي النِّحْي يَقْلِدهُ قَلْدًا: جَمَعَهُ فِيهِ، وَكَذَلِكَ قَلَد الشراب فِي بَطْنِه، والقَلْدُ: جَمْعُ الْمَاءِ فِي الشَّيْء[١].

٢. تعليق شيء على شيء وليُّه به[٢].

٣. الاتباع من غير نظر ولا تأمل[٣].

وما يعنينا من هذه المعاني هو المعنى الثالث؛ فالتقليد يعني: التبعية للغير من غير نظر واستدلال، وأما بقية الاشتقاقات فتعطينا دلالة على أن الكلمة بجذورها ذات قوة ومتانة.

والتقليد اصطلاحًا: عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقدًا للحقيقة فيه، من غير نظر وتأمل في الدليل؛ كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادةً في عنقه[٤].

وقد اتفق المعتزلة والماتريدية على أن التقليد اصطلاحًا: هو أخذ قول الغير من غير حجة ودليل[٥].

---

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور، (٣/ ٣٦٥).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (٥/ ١٩)، الناشر: دار الفكر (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

(٣) ينظر: المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، (٢/ ٧٥٤).

(٤) التعريفات، للجرجاني، ص٦٤.

(٥) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٠، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٠٠.

وبهذا يتطابق المعني اللغوي والاصطلاحي للفظة التقليد بأنه قبول قول الغير من غير دليل.

مذهب المعتزلة في إيمان المقلد:

إن التقليد في الإيمان مرفوض عند المعتزلة، ولذا حكموا بعدم صحة إيمان المقلد؛ لأن إيمان المكلف عندهم يجب أن يكون قائمًا على الدليل.

يقول القاضي عبد الجبار: (كيف يصح قولكم: إنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال، وفي الناس من قال: إنه يعرف تقليدًا؛ وأجاب بأن التقليد: هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، حتى يجعله كالقلادة في عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقًا للعلم؛ ولهذا لم نذكره في الطرق المذكورة، والذي يدل على ذلك: هو أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلد واحدًا منهم؛ إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص، لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة؛ لأنه يؤدي إلى اجتماع المتناقضات، ويعتمد على النظر والاستدلال..، والتقليد فاسد ولا يجوز أن يعرف ضرورة ولا مشاهدة)[1].

والمتأمل في موقف المعتزلة من إيمان المقلد يرى أن رفضهم للتقليد في الإيمان نابع من قولهم: بأن الاعتقاد يجب أن يبنى على النظر[2]، والاستدلال بالعقل لا بالشرع.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٠، ٦١.

(٢) النظر عند المعتزلة يطلق على عدة أمور منها: تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، ومنها: الرحمة والإحسان، ومنها: نظر القلب وهو المقصود هنا، وحقيقة ذلك هو الفكر؛ لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكرًا، ولا مفكرًا إلا ناظرًا بقلبه. ينظر: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٢/ ٤)، والمنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص١٣، ١٤.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن النظر في طريق معرفة الله واجب..، .والأصل في هذا الباب: أن يعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل، ولا شبهة في ذلك)[1].

إن القاضي عبد الجبار يعلل وجوب النظر بأنه يندفع به ضرر، ودفع الضرر عندهم من الواجبات العقلية، فالنظر في معرفة الله أمر يقضي العقل بوجوبه، بل النظر عندهم أول الواجبات العقلية على المكلف.

يقول القاضي عبد الجبار: (النظر في معرفة الله أول الواجبات العقلية)[2].

ولا نطيل الكلام في النظر عند المعتزلة؛ لأنهم قد بسطوا الحديث فيه، وقد أفرد القاضي عبد الجبار المجلد الثاني عشر من كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للحديث عن النظر والمعارف، إلا أن ما يعنينا هنا هو بيان أن رأي المعتزلة في عدم صحة إيمان المقلد قائم على رأيهم في وجوب النظر والاستدلال على المكلف وجوبًا عقليًا.

مذهب الماتريدية في إيمان المقلد:

يرى الماتريدية أن المقلد الذي لا دليل معه من العقل إيمانه صحيح، كإيمان المستدل لوجود التصديق منه.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن المقلد مؤمن حقيقة، وهو الذي اعتقد جميع أركان الإسلام، وأقر بها من غير دليل)[3].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٧، ويراجع: المنهاج في أصول الدين، للزمخشري، ص١٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٣٩.

(٣) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٥٥، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، =

ويقول جمال الدين الغزنوي: (إيمان المقلد صحيح، وهو الذي اعتقد جميع ما فرض عليه، من حدوث العالم، ووجود الصانع، وقدمه ووحدانيته بجميع صفاته وإرساله، وإنزال كتبه، وغير ذلك اعتقادًا صحيحًا، جزمًا بلا شك وارتياب من غير دليل عقلي، فهذا مؤمن وإيمانه صحيح في الدنيا والآخرة)[1].

ويقول ملا علي القاري: (إن إيمان المقلد الذي لا دليل معه صحيح)[2].

تحرير الخلاف في إيمان المقلد:

إذا كان الماتريدية قد حكموا بصحة إيمان المقلد، فعلام ينصب هذا الحكم عندهم؟

إن الماتريدية قد خصصوا هذه المسألة بمن نشأ في شاهق جبل، فرآه مسلم ودعاه إلى الدين، وأخبره بتفاصيله فصدقه من غير نظر ولا تأمل، وأما من نشأ بين المسلمين من أهل القرى والأمصار، وكان من ذوي النهى والأبصار، فهذا خارج عن حد التقليد، وهذا يعد ضربًا من الاستدلال[3].

وبهذا يتحرر لنا المقصود بالمقلد عند الماتريدية، فهو من نشأ بعيدًا عن الناس، وبُلِّغ بالإسلام وصدَّق؛ فإن إيمانه يكون صحيحًا، وأما من كان في بلاد

=(١/ ١٥٧، ١٥٨)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٣٦، والكفاية، للصابوني، ص ١٢٧، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٨٥، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص ١٠١.

(١) أصول الدين، للغزنوي، ص٢٥٨ - ٢٦٠.

(٢) منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٤٠٣.

(٣) ينظر: الكفاية، للصابوني، ص ١٢٩، والهادي في أصول الدين، لجلال الدين الخبازي، ص٢٨٠، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٩١، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص٩.

الإسلام فلا يعد مقلدًا، وقد قام الماتريدية بالرد على المعتزلة، وإثبات صحة إيمان المقلد بعدة أدلة.

جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة، وأدلتهم على صحة إيمان المقلد:

١. إن المقلد مأمور بالإيمان وقد آمن؛ إذ الإيمان هو التصديق وقد وجد منه التصديق، فينال الثواب الموعود؛ إذ الثواب ينال بفضل الله، فيناله من وعد له به سواء وجد منه التصديق عن دليل، أو عن غير دليل[(١)].

٢. إن النبي ﷺ والصحابة والتابعين قبلوا إيمان الأعراب الخالين عن النظر والاستدلال، ولم يشتغلوا بتعليم الدلائل، فلو كانت شرطًا في صحة الإيمان لما تركوه[(٢)].

٣. إن سيدنا أبا بكر الصديق رضي الله عنه قبِل إيمان من آمن من أهل الرِّدة من غير الاشتغال بتعليمهم الدلائل العقلية، وكذا عند فتح سواد العراق قبِل عمر رضي الله عنه وعماله إيمان من كان بها، مع بلادة أذهانهم وقلة أفهامهم، فلو لم يكن ذلك إيمانًا لفقْد شرطه، لاشتغلوا إما بالإعراض عن إسلامهم، وإما بنصب متكلم حاذق يعلمهم، ولما لم يحدث ذلك دل على عدم صحة ما ذهب إليه المعتزلة[(٣)].

٤. إن السالك في طريق الهدى عن تقليد كالسالك فيه عن دليل، وواصل إلى

---

(١) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٥٥، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ١٥٤، ١٥٥)، والكفاية، للصابوني، ص ١٢٨، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٨٧.

(٢) نظم الفرائد وجمع الفوائد، لشيخ زاده، ص٤١.

(٣) ينظر: الهادي في أصول الدين، لجلال الدين الخبازي، ص٢٧٩، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٩٠، ٣٩١، ونظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٤١.

المقصود، وهذا كمن سلك طريق مكة من تقليد، يصل إلى مكة كمن سلك عن دليل[1].

فهذه الأدلة تدل على أن إيمان المقلد صحيح عند الماتريدية، وتعد ردًا على ما ذهب إليه المعتزلة من أن المكلف يجب عليه النظر والاستدلال، ولكن إذا كان الماتريدية قالوا: بصحة إيمان المقلد، فهل إيمان المقلد عندهم في نفس مرتبة إيمان الناظر والمستدل؟

أجاب الماتريدية: بأن الإيمان الحقيقي عندهم هو من كان قائمًا على التصديق القلبي، وكان للعقل نصيب في معرفة حسنه، بخلاف إيمان المقلد فهو صحيح إلا أنه ليس كمن استدل بعقله.

يقول الدكتور: عبد الله إسماعيل: (لما كان الإيمان هو التصديق، فالتصديق ينفك عن المعرفة، ولذلك فإن المعرفة غير الإيمان، وبالرغم من أن الماتريدية قالوا: بإيمان المقلد إلا أنهم جعلوه في درجة أقل من إيمان المستدل)[2].

وأكد الماتريدية هذه الحقيقة في كتبهم.

يقول الماتريدي: (قوله: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ﴾[آل عمران: ٩٩]، أي: من آمن من الأتباع الذين كان إيمانهم إيمان تقليد لا إيمانًا بالعقل؛ لأن من كان إيمانه إيمانًا بالعقل فهو لا يُصَدُّ ولا يُصرف عنه أبدًا، لما عرف حسن الإيمان وحقيقته بالعقل، فهو لا يتركه أبدًا، وأما من كان إيمانه إيمان تقليد، فلم يكن إيمانه إيمان حقيقة، فمثله يُصَدُّ عنه إلا أن يمن الله عليه فينشرح صدره، حتى

---

(١) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٥٥، ورسالة في الاعتقاد، لمحمد بن العلاء البخاري، ص١٥٥.

(٢) الإيمان عند نور الدين الصابوني: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ص٥٨.

يكون على نور منه، وذلك أحد وجوه اللطف، والمقلد غير معذور لما معه ما لو استعمله لأوضح له الطريق، وأراه قبح ما آثر من التقليد)[1].

ويقول أبو المعين النسفي: (إن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصيًا بترك النظر والاستدلال، وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته، أو تعذيبه بقدر ذنبه، وعاقبة أمره الجنة لا محالة، وهذا القول محكي[2] عن أبي حنيفة)[3].

ويقول أبو شكور السالمي: (الاستدلال بالآيات الدالة سبب لحصول المعرفة بفضل الله تعالى وهدايته، وهو الأصح...، والمقلد إذا كان له التصديق يكون مؤمنًا، وإذا لم يكن له التصديق لا يكون مؤمنًا)[4].

ومن خلال هذه النصوص نلاحظ عدة أمور:

٥. أن إيمان المستدل أعلى درجة من إيمان المقلد عند الماتريدية، بخلاف المعتزلة فهو ليس مقبولًا على إطلاقه.

٦. أن من ترك النظر والاستدلال يعد عاصيًا عند الماتريدية.

٧. أن العمدة في صحة الإيمان عند الماتريدية هو التصديق سواء أكان مستدلًا أو

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٣٧٣).

(٢) ينظر رأي الإمام أبي حنيفة، في الفقه الأبسط، ص٤٦ - ٤٨.

(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ١٥٧، ١٥٨)، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٥٥، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٣٦، والكفاية، للصابوني، ص ١٢٧، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٨٥، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص ١٠١.

(٤) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص ١٠٠، ١٠١.

مقلدًا، أما المعتزلة فالإيمان عندهم إقرار وتصديق وعمل، ولا يصح بدون الاستدلال.

٨. اتباع الماتريدية للإمام أبي حنيفة في صحة إيمان المقلد.

وبعد بيان إيمان المقلد ننتقل إلى مسالة أُخرى، وهي الاستثناء في الإيمان.

ثالثًا: الاستثناء في الإيمان عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم:

هذه المسألة تدور حول من آمن بالله حقًا هل يجوز له أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله أم لا؟ وقبل الحديث عن هذه المسألة نبين مفهوم الاستثناء حتى تتضح لنا هذه المسألة:

أصل الاستثناء في اللغة: مأخوذ من ثنيت الشيء إذا حنيته وعطفته، وطويته[١]، وهذا هو المعنى المقصود عند الماتريدية.

يقول الأقشهري: (ولا يعنون به الاستثناء الاصطلاحي الذي هو عبارة عن إخراج الشيء عن حكم دخل فيه هو وغيره[٢]؛ لأنه لا إخراج فيه أصلًا، بل يعنون اللغوي، وما هو مأخوذ من ثنيت الحبل، إذا وضعت أحد طرفيه على طرفه الثاني، وبهذا يسمى استثناء؛ لأنه ضوعف الكلام بالتعليق، وإذا علق الكلام بمشيئة الله تعالى، كان كأنه يميل إلى مشيئته، ولهذا سموه استثناء)[٣].

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، (١٥/ ٩٧)، وأساس البلاغة، للزمخشري، (١/ ١١٦)، ولسان العرب، لابن منظور، (١٤/ ١٢٤).

(٢) هذا تعريف النحاة للاستثناء. ينظر: دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، ترجمة: حسن هاني فحص، (١/ ٦٤)، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

(٣) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٦٩.

فالأقشهري يحرر المعنى المقصود للاستثناء ابتعادًا عن المعنى الاصطلاحي الذي وضعه النحاة للكلمة، ثم يوظف المعنى اللغوي في مسألة الاستثناء في الإيمان، فحيث علق المؤمن إيمانه على مشيئة الله تعالى فهذا ميل منه إلى مشيئته، وتلك لمحة لغوية تدل على تعمق الأقشهري في الاعتماد على قواعد اللغة العربية، لتحرير المعنى المقصود بالاستثناء في هذه المسألة.

والحق أن هذه المسألة لم تكن محل خلاف بين المعتزلة والماتريدية بقدر ما كان الخلاف فيها قائمًا بين الأشاعرة والماتريدية[1]، فقد سكتت مصادر المعتزلة عن هذه المسألة، ولم أعثر إلا على نص واحد للقاضي عبد الجبار وضح فيه وجهة نظر المعتزلة في جواز الاستثناء في الإيمان، وأنه هو المختار عندهم، يقول فيه: (الكلام في أن أحدنا هل يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، والأصل فيه أنه يجوز، بل لا يجوز خلافه)[2].

وأما عن رأي الماتريدية فهو يغاير ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار، ويمنع الاستثناء في الإيمان.

يقول أبو المعين النسفي: (بهذا يعرف بطلان: قولهم: إنا مؤمنون إن شاء الله)[3].

---

(١) عرض شيخ زاده هذه المسألة مصورًا الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية فقال: (ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله، وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله). نظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٤٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٨٠٣.

(٣) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٩٣، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ١٢٩، وأصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص٢٦٣، ٢٦٤.

ويقول الصفار: (لا ينبغي أن يستثني المؤمن في إيمانه، فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأنه مأمور بتحقيق الإيمان، والاستثناء يضاد التحقيق)[١].

ويقول أكمل الدين البابرتي: (لا يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأن هذا الكلام إنما يُلحق فيما يشك ثبوته في الحال، أو في معدوم على خطر الوجود، لا فيما هو ثابت في الحال قطعًا)[٢].

والناظر في هذه النصوص يلمح اختلاف العبارات في الحكم على الاستثناء في الإيمان (بطلان - لا يصح - لا ينبغي) أفلا يعد ذلك تناقضًا بين رجال المدرسة الماتريدية؟

وهنا يشير الدكتور عبد الله إسماعيل إلى أن هذا الاختلاف عائد إلى أن عبارة الإمام أبي حنيفة الواردة في هذا الشأن جاءت مطلقة، بحيث تحتمل كل هذه المعاني[٣].

يقول الإمام أبو حنيفة: (وليس في الإيمان شك، كما أنه ليس في الكفر شك)[٤].

وقد استدل الماتريدية على عدم جواز الاستثناء في الإيمان بعدة أدلة منها:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾[البقرة: ١٣٦].

---

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٦٩٧.
(٢) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٦٨.
(٣) ينظر: الإيمان عند نور الدين الصابوني، د. عبد الله إسماعيل، ص٦٠، ٦١.
(٤) وصية الإمام أبي حنيفة، ص٧٦.

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر المؤمنين بالقطع بإيمانهم، فتجويز الاستثناء في الإيمان فيه مخالفة أمر الباري تعالى.

يقول الماتريدي: (الآية تنقض على من يستثني في إيمانه؛ لأنه أمرهم أن يقولوا قولًا باتًّا لا ثُنْيا فيه ولا شك)(١).

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ فَـَٔامَنَّاۚ﴾ [آل عمران: ١٩٣].

وجه الدلالة: أن المؤمنين قد أخبروا عن إيمانهم بقول قاطع لا ثُنيا فيه، فلم يقولوا آمنا إن شاء الله.

يقول الماتريدي: (فيه دلالة أن لا ثُنيا في الإيمان؛ لأنهم أطلقوا القول في الإخبار عن إيمانهم من غير ذكر حرف الثنيا، فدل أن الإيمان مما لا يحتمل الثنيا)(٢).

الدليل الثالث:

إن الاستثناء يرفع جميع العقود نحو: الطلاق والنكاح والبيع، فكذلك يرفع عقد الإيمان(٣).

إن منع الاستثناء في الإيمان عند الماتريدية، يرجع إلى أنه يوهم

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ٢٥٢)، ويراجع: تلخيص الأدلة، للصفار، ص٦٩٧.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٥١٦)، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٩٤).

(٣) ينظر: الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري، ص ٦٩، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٥١٠.

الشك في الإيمان، وبما أن الإيمان قائم على التصديق والتحقيق فلا يجوز الاستثناء فيه.

وقد ذهب بعض متأخري المدرسة الماتريدية إلى جواز الاستثناء في الإيمان إذا لم يكن في الحال، بأن يكون للمآل أو للتبرك[1].

والحق أن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف السابق بين المعتزلة والماتريدية، في علاقة الإيمان بالعمل[2]، فإذا كان العمل من أركان الإيمان، كان حصول الشك في العمل يقتضي الشك في حصول الإيمان، وأما الماتريدية فالعمل عندهم ليس ركنًا من أركان الإيمان، ولذا فلم يكن الشك في العمل موجبًا للشك في الإيمان.

وننتقل إلى قضية أخرى من قضايا الإيمان، وهي مسألة زيادة الإيمان ونقصانه.

---

(١) ينظر: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٨٣، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٩٦.

(٢) ينظر: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٦٩، ٧٠.

رابعًا: زيادة الإيمان ونقصانه عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

يرى المعتزلة أنه إذا كان العمل من ماهية الإيمان، فإن الإيمان يزيد وينقص، أي: أن درجات المؤمنين تتفاوت بصالح أعمالهم.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص بهذا الوجه)[1].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (إن شيوخنا قالوا: إن الإيمان يزيد وينقص؛ لأنه لا شبهة في أن أعمال الخير تزيد وتنقص)[2].

وقد استدل المعتزلة ببعض الأدلة على أن الإيمان يزيد وينقص ومنها:

الدليل الأول:

أنه على القول بزيادة الإيمان ونقصانه يصح تفاضل العباد في الإيمان، ومن ثم يكون إيمان الرسول ﷺ أعظم من إيمان غيره[3].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[الأنفال: ٢].

وجه الدلالة: أن الآية تدل على أن الإيمان يزيد وينقص؛ لأنه إذا كان عبارة

(١) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧٦)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٨٠٢.
(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٤.
(٣) ينظر: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧٦).

عن الأمور التي يختلف التعبد فيها على المكلفين، فيكون اللازم لبعضهم أكثر مما يلزم الغير، فتجب صحة الزيادة والنقصان [١].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنًا وَهُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤].

يقول الزمخشري في تأويله لهذه الآية: (فزادتهم عملًا، فإن زيادة العمل زيادة في الإيمان؛ لأنّ الإيمان يقع على الاعتقاد والعمل)[٢].

وأما الماتريدية فإن الإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص؛ لأن الإيمان عندهم اسم للتصديق البالغ حد الجزم، ولا يتصور فيه زيادة أو نقصان.

يقول الإمام أبو حنيفة: (الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر، ولا يتصور زيادته إلا بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنًا وكافرًا، والمؤمن مؤمن حقًا، والكافر كافر حقًا)[٣].

وقد سار جمهور الماتريدية خلف رأي الإمام أبي حنيفة[٤]، وجاءت عباراتهم تعبر عن عدم زيادة الإيمان ونقصانه.

---

(١) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٣٨٣، ٣٨٤)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٨٠٢، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٤.

(٢) الكشاف، للزمخشري، (٢/ ٢٠٤)، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٤١٨، ٤١٩).

(٣) وصية الإمام أبي حنيفة، ص٧٦.

(٤) ذهب الإمام الجويني من الأشاعرة إلى نفس ما ذهب إليه الماتريدية من أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص إذ يقول، (إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا، كما لا يفضل علم علما، ومن حمله على الطاعة سرًا وعلنًا، فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص=

يقول أبو اليسر البزدوي: (الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أهل السنة والجماعة)[(١)].

ويقول جلال الدين الخبازي: (إذا ثبت أن الإيمان هو التصديق، وهو لا يتزايد في نفسه دل أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه، ولا نقصان بارتكاب المعاصي)[(٢)].

ويقول الأقشهري: (اختلف في أن الإيمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا؟ فمن ذهب إلى أن الأعمال غير داخلة في مفهوم الإيمان، بل مجرد التصديق -كما هو مذهبنا- ذهب إلى أنه لا يقبل الزيادة بانضمام الطاعات إليه، ولا يقبل النقصان أيضًا بارتكاب المعاصي، والتصديق في الحالتين على ما كان قبلهما؛ ولأن معناه شيء واحد وهو الاعتقاد الجازم فيما جاء به الرسول، فيكون إيمان المتقي والفاسق سواء، ومن ذهب إلى أن الأعمال الصالحة داخلة في مفهومه، ذهب إلى أنه يقبل الزيادة والنقصان؛ بانضمام الطاعات وارتكاب المعاصي)[(٣)].

إن مسألة زيادة الإيمان ونقصانه عند الماتريدية مترتبة على حقيقة الإيمان الذي هو التصديق القلبي، ومن ثم فهذا التصديق ثابت عند المتقي والفاسق لا يزيد ولا ينقص، وهذا يعد السبب الذي من أجله منع الماتريدية زيادة الإيمان بالطاعات، ونقصانه بارتكاب المعاصي.

=بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، ص٣٩٩.

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٥٦، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٨٧)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٦٨٩، والكفاية، للصابوني، ص ١٣٠، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٨٠، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٦٤.

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٦٥.

(٣) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٦٨.

وإذا كان هذا هو مذهب الماتريدية[1]، فما موقفهم من الآيات التي استشهد بها المعتزلة، والتي صرحت بزيادة الإيمان ونقصانه؟

قام الماتريدية بتأويل الآيات التي استدل بها المعتزلة، وحملها على غير زيادة الإيمان، فجاءت تأويلاتهم على النحو التالي:

١. حمل الزيادة الواردة في الآيات على زيادة الدوام والثبات على الإيمان، وهذه الزيادة تتحقق بزيادة الحجج والبراهين التي ترد على أسماعهم.

فعند تفسير الماتريدي لقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]. **يقول:** (آياته: حججه وبراهينه، إذا تليت عليهم تلك يزداد لهم ثباتًا وقوة على ما كانوا، وأما المنافقون، فإن الآيات التي كانت تنزل تزداد لهم بها رجسًا وبعدًا)[2].

٢. حمل الزيادة الواردة في الآيات على زيادة التصديق والفضل والإشراق في القلب والقوة.

يقول نور الدين الصابوني: (يحتمل أن المراد الزيادة من حيث ثمرة الإيمان

---

(١) تعد مسألة زيادة الإيمان ونقصانه من المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، فالإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي عند الأشاعرة، وعند الماتريدية لا يزيد ولا ينقص. ينظر: نظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٣٩. يقول الشيخ الأشعري، (أجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شك فيما أمرنا بالتصديق به، ولا جهل به؛ لأن ذلك كفر، وإنما هو نقصان في مرتبة العلم، وزيادة البيان). رسالة أهل الثغر، للشيخ أبي الأشعري، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، ص١٥٧، الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٣هـ - ٢٠١٣م)، ويراجع: الإنصاف، للباقلاني، ص٥٤.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ١٧٢)، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٨٧)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٦٦.

وإشراق نوره وضيائه في قلب المؤمن، كزيادة ثمرة الشجرة، وزيادة ضياء الشمس وشعاعه مع تساويهما في أنفسهما)[1].

٣. أن تحمل الزيادة على التجدد؛ لأنها عرض والعرض لا يبقى زمانين، فكان بقاؤه بتجدد أمثاله كسائر الأعراض[2].

٤. لو صح القول بأن الإيمان يزيد وينقص، لكان إيمان بعض الصحابة ناقصًا، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك.

بيان الملازمة: أن القول بزيادة الإيمان ونقصانه منقوض بموت الصحابة في غزوة بدر وأحد؛ فمعنى ذلك أنهم ماتوا قبل استكمال الإيمان، فيكون إيمانهم ناقصًا، ويكون الرسول قد دعاهم إلى إيمان ناقص، وهو محال، لذا فالقول بالزيادة والنقصان مردود[3].

والحق أن مذهب الماتريدية قائم على تأويل النصوص التي وردت بشأن زيادة الإيمان ونقصانه، مما دفع متأخري الماتريدية إلى القول بأن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي وليس حقيقيًا.

يقول صدر الشريعة المحبوبي: (مسألة الإيمان هل يزيد وينقص؟ فعندنا لا، وعند القائلين بركنية العمل نعم، فالخلاف لفظي)[4].

ويقول الأقشهري: (هذا البحث نزاع لفظي؛ لأن المراد بالإيمان إن كان هو

---

(١) الكفاية، للصابوني، ص ١٣١، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٢/ ٤٧٩، ٤٨٠)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٨١، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٥١٧.

(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ١٧٢)، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٦٥.

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٨٩)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٦٨٩.

(٤) شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٨٨.

التصـديق فـلا يقبلهمـا، وإن كـان الطاعـات فيقبلهمـا...، والطاعـات مكملـة التصديق، فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان يكون مصروفًا إلى الأصل أي: أصل الإيمان، وما دل على كونه قابلًا لها كان مصروفًا إلى المكملات مجازًا، فيكون الزيادة الواردة في قوله تعالى إلى المكملات لا إلى حقيقة الإيمان)[1].

وذهب **ملا علي القاري** إلى أن مورد الخلاف أو منشؤه لفظيًا في التصور فقط؛ إذ التصديق من الكيفيات النفسانية التي لا تقبل الزيادة والنقصان باعتبار القوة والضعف في مراتب الإيقان، ثم الطاعة والعبادة ثمرة الإيمان ونتيجة الإيقان، وتنور القلب بنور العرفان، بخلاف المعصية التي تسود القلب[2].

إن هذا لتوجيه سديد ونزعة توفيقية من متأخري الماتريدية، فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان يكون مصروفًا إلى الأصل أي: أصل الإيمان وهو التصديق، والتصديق من الكيفيات النفسانية الغير قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما دل على كونه قابلًا للزيادة يكون مصروفًا إلى مكملات الإيمان وثمرته لا إلى حقيقة الإيمان، وهذه دلالة على حرص متأخري الماتريدية على تضييق دائرة الخلاف بين جناحي أهل السنة الأشاعرة والماتريدية من جانب، كما يدل على تطور الفكر الماتريدي من جانب آخر، وننتقل إلى مسألة أخرى ترتبت على مسألة الإيمان، وهي مرتكب الكبيرة.

(١) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٦٩.

(٢) ينظر: شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٨٤. ويراجع: شرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص ٨٨، والمسايرة، للكمال ابن الهمام، ص١٨٦، ١٨٧.

المبحث الثاني
مرتكب الكبيرة عند المعتزلة
وجهود الماتريدية في الرد عليهم

أولًا: مذهب المعتزلة في مرتكب الكبيرة[(١)]:

لكي يتسنى لنا معرفة مذهب المعتزلة في مرتكب الكبيرة، لابد لنا من تناول أمرين:

الأمر الأول: تسمية مرتكب الكبيرة في الدنيا:

يرى المعتزلة أن مرتكب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا، ولا كافرًا، ولا منافقًا[(٢)]، وإنما يسمى فاسقًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا، ولا كافرًا، وإنما يسمى فاسقًا)[(٣)].

ويقول في موضع آخر: (إن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين

---

(١) الكبيرة في اللغة: ضد الصغيرة وجمعها الكبائر، والكِبْرُ: الإثم الْكَبِيرُ وما وعد الله عَلَيْهِ النار، والكِبْرَةُ: كالكِبْرِ، فالتأنيث للمبالغة، والكبيرة عند علماء اللغة هي: الفعلة القَبِيحة من الذنوب المنهي عنها شرعًا، العَظِيم أمرها كالقتل والزنا وغير ذلك. ينظر: لسان العرب، لابن منظور، (٥/ ١٢٩)، وتاج العروس، للزبيدي، (١٤/ ١١)، واصطلاحًا: هي ما يكون عقاب فاعلها أكثر من ثوابه إما محققًا وإما مقدرًا. ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢٢.

(٢) ذهب الحسن البصري إلى أن مرتكب الكبيرة منافق. يقول ركن الدين الخوارزمي: (قال البعض إنه – أي: مرتكب الكبيرة – منافق، ويحكى هذا القول عن الحسن البصري). الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١١.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠١، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٠.

الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر[(١)]، ولا اسمه اسم المؤمن[(٢)]، وإنما يسمى فاسقًا، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين)[(٣)].

فالمعتزلة يضعون مرتكب الكبيرة في منزلة الفسق، وهي منزلة بين الإيمان والكفر، ولكن ما هي الخلفية التاريخية لهذا الاسم عند المعتزلة؟

لقد سمى المعتزلة مرتكب الكبيرة بالفاسق منذ بواكير هذا المذهب، وتأسيسه على يد واصل بن عطاء، وتابعه على ذلك المعتزلة من بعده.

يقول الزمخشري: (الفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة، وهو النازل بين المنزلتين، أي: بين منزلة المؤمن والكافر، وقالوا: إنّ أوّل من حدّ له هذا الحدّ: أبو حذيفة واصل بن عطاء رضي الله عنه وعن أشياعه، وكونه بين أنّ حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح، ويوارث، ويغسل، ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين، وهو كالكافر في الذمّ، واللعن، والبراءة منه، واعتقاد عداوته، وألا تقبل له شهادة)[(٤)].

---

(١) يرى الخوارج أن الاسم الذي يستحقه مرتكب الكبيرة في الدنيا هو كافر، وكانوا في هذا الحكم على عدة آراء:

الرأي الأول: للأزارقة من الخوارج، فقد ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة كافر كفر ملة، فيكون خارجًا عن ملة الإسلام، ومخلد في النار يوم القيامة، **والرأي الثاني:** للإباضية منهم، فقد حكموا على مرتكب الكبيرة بالكفر، لكنه كفر نعمة، لا كفر خروج عن الملة، **والرأي الثالث:** للنجدات، فمرتكب الكبيرة إذا أصر عليها كان كافرًا، لكن إذا ارتكب كبيرة من غير إصرار عليها، فهو مسلم. ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (١/ ٨٤ -٩٧)، والملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ١٢٢).

(٢) وقفت المرجئة من مرتكب الكبيرة موقفًا مناقضًا، لموقف الخوارج والمعتزلة، فقد رأوا أنه مؤمن كامل الإيمان، لا تضره كبيرة ارتكبها. ينظر: الفصل، لابن حزم، (٤/ ١٥٥).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٩٧.

(٤) الكشاف، للزمخشري، (١/ ١٢٤).يراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٣٧، ١٣٨.

وهذا الحكم له وجاهته وقبوله عند المعتزلة، لدرجة أنهم قالوا: لو كان شيء من الدين يعلم صوابه باضطرار، لكان القول بالمنزلة بين المنزلتين.

يقول الخياط: (هل يكون قول أوضح صوابًا، ولا أصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؟ ولو كان شيء من الدين يعلم صوابه باضطرار علم قول المعتزلة: بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار)[(١)].

وقد بُني مذهب المعتزلة في مرتكب الكبيرة على مذهبهم السابق في حقيقة الإيمان، فإذا كان العمل ركنًا من أركان الإيمان، فإذا أخل صاحب الكبيرة بالعمل انتفى عنه وصف الإيمان، كما لا يجوز وصفه بالكفر لما تواتر من أن الأمة كانوا يعاملونه معاملة المسلم من مناكحته وموارثته، والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (إن مرتكب الكبيرة لا يمدح، ولا يُعظم كالمؤمن الصالح، ويلعن ويذم، ونتبرأ منه ولا تقبل شهادته...، ومع هذا يرث من المؤمن ويرثه المؤمن، وتزوج منه المسلمة، وإن مات يغسل، ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين، ولا تجري عليه أحكام الكافر، ولا تضرب عليه الجزية كأهل الذمة)[(٢)].

وبعد بيان مذهب المعتزلة في الاسم الذي يطلق على مرتكب الكبيرة في الدنيا وهو الفاسق، نستعرض جانبًا من أدلتهم، على أن مرتكب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا، ولا يسمى كافرًا، ولا يسمى منافقًا، حتى يظهر مذهبهم في صورة بنيان

(١) الانتصار، لأبي الحسين الخياط، ص١٥٣.
(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٠، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠٠.

متكامل، ثم بعد ذلك نقوم بالرد عليه، من خلال عرض رأي الماتريدية، وردهم على مذهب المعتزلة.

دليل المعتزلة على أن مرتكب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا بالإطلاق:

إن صاحب الكبيرة لو كان مؤمنًا بالإطلاق، لما استحق الذم واللعن والإهانة، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك، فيثبت أن مرتكب الكبيرة ليس مستحقًا لاسم المؤمن بالإطلاق.

بيان الملازمة: صاحب الكبيرة يستحق بارتكابه لها الذم واللعن، والاستخفاف والإهانة، ومعلوم أن اسم المؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم، لا سيما وأن الله تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا مقترنًا بالمدح والتعظيم، وذلك في آيات كثيرة منها:

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١]، وإذا ثبت هذان الأصلان، فلا إشكال في أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا بالإطلاق(١).

وإذا كان المعتزلة يمنعون من إطلاق اسم المؤمن على صاحب الكبيرة مطلقًا، فهذا لا يعني: أنهم ينفون عنه وصف الإيمان في كل الحالات، فإنه يجوز عندهم أن يطلق عليه اسم المؤمن مقيدًا، فيقال: مؤمن بالله ورسوله.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (إنه - أي: مرتكب الكبيرة - لا يسمى مؤمنًا

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠٢، ٧٠٣، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٦.

على جهة المدح، ولا يطلق ذلك فيه؛ لأنه يوهم المدح...، وسمى مؤمنًا على جهة التقييد بأنه مؤمن بالله تعالى)[(١)].

أدلة المعتزلة على أن مرتكب الكبيرة لا يسمى كافرًا:

الدليل الأول:

لو كان صاحب الكبيرة كافرًا؛ لاستحق العقاب العظيم، وأجري عليه الأحكام المخصوصة بالكفار في الدنيا، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله، ويثبت أن مرتكب الكبيرة ليس كافرًا.

بيان الملازمة: أن الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم، ويستحق أن تجرى عليه الأحكام المخصوصة، وليس الفاسق كذلك[(٢)].

الدليل الثاني:

لو كان صاحب الكبيرة كافرًا؛ لأدى ذلك إلى مخالفة ما عليه الصحابة والتابعين، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أن الصحابة والتابعين لم يجروا أحكام الكفر على الزاني وغيره من مرتكبي الكبائر، كما أن أمير المؤمنين رضي الله عنه قاتل البغاة، ففصل بين قتالهم وقتال الكفار، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة، فصح أنهم لم يجروا عليهم أحكام الكفر[(٣)].

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٠، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٢، ٢٧٣، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٧٠٣.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧١٣، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٨.

(٣) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٨.

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾[النور: ٤].

يقول القاضي عبد الجبار في وجه الاستدلال بهذه الآية: (يدل على أن رمي المحصنات من الكبائر، ـ ويدل أيضًا على أن فاعله فاسق إن لم يتب)(١).

وأما عن دليل المعتزلة على أن صاحب الكبيرة لا يسمى منافقًا:

فقد استدل المعتزلة: بأن المنافق اسم شرعي يطلق على من يستحق العقاب العظيم؛ لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام، ومعلوم أن صاحب الكبيرة لا يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فلا يستحق هذا الاسم(٢).

انتهى المعتزلة إلى تسمية صاحب الكبيرة فاسقًا، ومنعوا تسميته مؤمنًا على الإطلاق إلا إذا قيدت التسمية بالله تعالى، فيقال: مؤمن بالله، ولا يسمى كافرًا، وقد أقاموا الأدلة على إبطال هذه التسميات الثلاث: «المؤمن، والكافر، والمنافق»، ولكن ما هو الاسم الذي أطلقه الماتريدية على صاحب الكبيرة؟

---

(١) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٥٩٢، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧١٣، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٩.

(٢) ينظر: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧٢)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٦١٦.

ثانيًا: مذهب الماتريدية في تسمية مرتكب الكبيرة، وجهودهم في الرد على المعتزلة:

يرى الماتريدية أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، وإنما يسمى مؤمنًا، وإن كان فاسقًا بكبيرته، وهذا الحكم مبني على عدم اعتبارهم ركنية العمل في الإيمان.

يقول أبو الثناء اللامشي: (قال أهل السنة والجماعة: من ارتكب كبيرة من أهل الإيمان، فإن ارتكبها مستحلًا لها، أو مستخفًا بمن ينهى عنها، أو على قصد العصيان، فإنه يكفر بالله تعالى، وإن ارتكبها لغلبة شهوة، أو كسل، أو غضب، أو حمية، أو أنفة، وهو يخاف أن يعذبه الله تعالى عليها، ويرجو رحمته ومغفرته في ذلك، فاسمه المؤمن الفاسق)[(١)].

ويقول نور الدين الصابوني في تسمية مرتكب الكبيرة: (قال أهل السنة والجماعة: يكون مؤمنًا، ويسمى عاصيًا لمخالفته الأمر، ويجوز أن يسمى فاسقًا لخروجه عن الطاعة، ولكن لا يكون فاسقًا مطلقًا لبقائه في ربقة الإسلام، ولا يخرج أحد من الإيمان إلا من الباب الذي دخل فيه)[(٢)].

ويقول نجم الدين النسفي: (الكبائر لا تخرج العبد من الإيمان، ولا تدخله في الكفر)[(٣)].

لقد وسم الماتريدية صاحب الكبيرة بالإيمان، فلا يخرج من الإيمان؛ لأن

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٢١، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٣٧)، وأصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٩٦، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٩٧، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٠.

(٢) الكفاية، للصابوني، ص ١١٣، ويراجع: البداية، للصابوني، ص٣٧٦.

(٣) العقائد النسفية، لنجم الدين النسفي، ص١٠٣، ١٠٤.

العمل ليس ركنًا في الإيمان، فالمعتبر هو التصديق والإقرار - كما سبق بيانه -، وهذا يدل على التناسق المذهبي عند الماتريدية من جانب، ومخالفة ما انتهى إليه المعتزلة من أن مرتكب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا.

وقد رد الماتريدية على المعتزلة بأدلة نقلية، وأخرى عقلية منها:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ﴾

[الأنفال: ٧٢].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أطلق على مرتكب الكبيرة اسم الإيمان، ليدل على أن الكبائر لا تزيل عنه اسم الإيمان.

يقول الماتريدي: (إن الآية دلالة نقض قول المعتزلة؛ لأنه ﷻ أبقى للذين لم يهاجروا اسم الإيمان، وكانت الهجرة عليهم مفترضة، وفي تركهم الهجرة مرتكبين كبيرة، فدل أن صاحب الكبيرة لا يزول عنهم اسم الإيمان)(١).

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾

[التوبة: ٢٦].

يقول الماتريدي: (في قوله: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ٢٧٦)، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٤)، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٦٣٣).

ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ دلالة نقض قول المعتزلة؛ لأنه سماهم مؤمنين بعد ما كان منهم من التولي، والتولي لم يخرجهم من الإيمان على ما قالوا)[1].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

[البقرة: ١٧٨].

يقول نور الدين الصابوني: (﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ سماه مؤمنًا مع مباشرة القتل العمد الموجب للقصاص، ثم سماه أخًا لولي المقتول حيث قال: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾، ثم وعد التخفيف والرحمة من ربه فقال: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾، وكل ذلك يدل على كون القاتل مؤمنًا)[2].

الدليل الرابع:

إجماع الأمة على أن من مات من المسلمين يصلى عليه، ويُورث، دون النظر إلى كونه ارتكب كبيرة أم لا.

يقول أبو المعين النسفي: (إن الأمة بأسرها توارثوا الصلاة على من مات من

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ٣٢٣).

(٢) الكفاية، لنور الدين الصابوني، ص ١١٥، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٤)، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٨، ١١٩.

أهل القبلة، والاستغفار لهم والترحم عليهم، من غير التفحص عن حاله أنه ارتكب كبيرة أم لم يرتكبها)[1].

الدليل الخامس:

لو لم يكن صاحب الكبيرة الذي مات من غير توبة مؤمنًا لكان كافرًا، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك، فيثبت المطلوب، وهو: أن صاحب الكبيرة الذي مات من غير توبة يكون مؤمنًا.

بيان الملازمة: إن حقيقة الإيمان هي: التصديق، والكفر هو: التكذيب، ومن ارتكب كبيرة لا يزول عنه التصديق، بل هو في القلب باق، وما دام التصديق موجودًا كان التكذيب معدومًا، فيكون مؤمنًا.

يقول أبو البركات النسفي: (من ارتكب كبيرة لكسل أو حمية أو أبقة أو غلبة شهوة أو رجاء عفو كان التصديق معه باقيًا، وما دام التصديق موجودًا كان التكذيب معدومًا ضرورة لمضادة بينهما، فبطل القول بكفره والتكذيب معدوم، أو بزوال الإيمان والتصديق موجود، أو ثبوت النفاق والتصديق في القلب باق)[2].

تلك هي ردود الماتريدية على قول المعتزلة بأن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا، والحق أن المعتزلة لم ينفوا اسم الإيمان عن صاحب الكبيرة، بل جوَّزوا أن يطلق عليه اسم الإيمان مقيدًا، فيقال: مؤمن بالله تعالى ورسوله، ولم يقل واحد منهم بأن صاحب الكبيرة كافرًا، بل أقاموا الأدلة على نفي ذلك، إلا أن

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٤، ١٠٤٥).

(٢) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٠٦، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ١١٤، وأصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٩٦، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٣.

الماتريدية كانوا أكثر صراحة من المعتزلة في تسمية صاحب الكبيرة باسم المؤمن، حيث سماه المعتزلة بالفاسق، فاستبعد الماتريدية أن يكون هناك واسطة بين الكفر والإيمان، ومن ثم قاموا بالرد على المعتزلة في هذه النقطة - كما سلف بيانه -، بل إن الماتريدية قد أوردوا جانبًا من شبهات المعتزلة حول استدلالاتهم على تسمية صاحب الكبيرة بالفاسق، وقاموا بالرد عليهم، ومن هذا الشبه:

الشبهة الأولى:

قال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾[السجدة: ١٨].

استدل المعتزلة بهذه الآية على أن مرتكب الكبيرة فاسق، وقد ذكر الله تعالى أن الفاسق والمؤمن لا يستويان، فأحدهما: في الجنة خالدًا فيها، والآخر: في النار خالدًا فيها، فلو كان الفاسق مؤمنًا لم يكن لهذه الآية معنى[(١)].

نقد الماتريدية لهذه الشبهة:

أجاب الماتريدية بأن الفاسق المذكور في الآية لا يساوي المؤمن بالاتفاق بيننا وبينكم، لكن الفاسق هنا بمعنى: الكافر بدليل أنه جُعِل في مقابل الإيمان، وكل فاسق جعل في مقابل الإيمان، وله نفس الوعيد يكون بمعنى: الكفر.

يقول الماتريدي في رده على المعتزلة: (إنا وأنتم نتفق أن هذا الفاسق المذكور في الآية ليس بمؤمن، وأنه لا يستوي المؤمن؛ لأنه ذكر الفسق مقابل الإيمان، دليله آخر الآية حيث قال: ﴿ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾[السجدة: ٢٠] ذكر التكذيب، والتكذيب هو مقابل الإيمان والتصديق، وكل فسق كان مذكورًا مقابل الإيمان والتصديق، فهو كفر وتكذيب، فهو لا يكون مؤمنًا، ولكن

---

(١) ينظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، (٢/ ٦٣٢).

هاتوا فسقًا ذُكر لا مقابل الإيمان والتصديق، ولكن مقابل غيره من العصيان والمساوئ، ويكون له هذا الوعيد المطلق الذي ذكر في هذه الآية)[1].

الشبهة الثانية:

زعم المعتزلة أن الحكم على مرتكب الكبيرة بالفسق هو المجمع عليه.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن ما اخترناه من المذهب مجمع عليه متفق، فإن الناس على اختلافهم في صاحب الكبيرة، وقول بعضهم: إنه كافر، وقول البعض إنه مؤمن، وقول آخر: إنه منافق، لم يختلفوا أنه فاسق، فأخذنا نحن الإجماع، وتركنا لهم الخلاف)[2].

وأجاب الماتريدية: بأن المعتزلة لم يفلحوا في قولهم: إنهم أخذوا بالإجماع، بل إنهم قد خالفوا الإجماع من وجهين:

الأول: أنهم أحدثوا قولًا لم يكن عند سلف الأمة من قبل وهو الفاسق، والثاني: القول بالمنزلة بين المنزلتين.

يقول أبو المعين النسفي: (وما يزعم المعتزلة أنا نأخذ المتفق عليه، ونترك المختلف فيه قول باطل؛ لأن ذلك يصير إحداث قول لم يكن في الأمة، وخروج عن جميع أقاويل السلف، وهذا خرق الإجماع وخروج عنه، وهو باطل بالإجماع، وفيه أيضًا إحداث القول: بمنزلة بين الإيمان والكفر، وهو خروج عن الإجماع، والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع من وجهين جهل فاحش)[3].

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١١/ ٢٨٣، ٢٨٤)، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٥٢)، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٠٩، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٥٣١.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧١٦، ٧١٧، ويراجع: الانتصار، للخياط، ص١٦٥.

(٣) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٦١، ٣٦٢، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٣)، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٨.

فالمعتزلة يدعون أنهم أخذوا بالمجمع عليه، وتركوا المختلف فيه، وهم بذلك ما أخذوا بالمجمع عليه، فالأمة من قبلهم اتفقوا على القسمة الثلاثية، وهي: المؤمن والكافر والفاسق، وأما المعتزلة فقد زادوا قسمًا رابعًا جعلهم يخالفون الإجماع من هذا الوجه، وأيضًا مقالتهم التي أحدثوها، والتي سموا معتزلة[1] لأجلها، وهي: القول بالمنزلة بين المنزلتين.

وبعد الحديث عن الاسم الذي أطلقه المعتزلة على مرتكب الكبيرة في الدنيا، وجهود الماتريدية في الرد عليهم، ننتقل إلى حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة.

الأمر الثاني: حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم:

مذهب المعتزلة:

إذا كان المعتزلة قد حكموا على مرتكب الكبيرة بالفسق في الدنيا وضعًا له في منزلة بين الإيمان والكفر، فكان المنتظر منهم أن يضعوه في الآخرة في مكان وسط قياسًا على ما حكموا به عليه في الدنيا، لكنهم حكموا عليه في الآخرة بدخوله النار خالدًا فيها مع الكفار، إلا أنه يكون أخف عقابًا من الكافر، وإن كان مساويًا له في دوام العقاب وعدم انقطاعه.

يقول القاضي عبد الجبار: (الفاسق يخلد في النار، ويعذب فيها أبد الآبدين، ودهر الداهرين، ويستحق العقاب على طريق الدوام)[2].

ويقول في موضع آخر: (فإن قيل: فإن كان الفاسق أبدًا في النار، فما الفرق بينه

---

(١) لمعرفة تفصيل التسمية ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٤٨).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٦٦، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٥٠.

وبين الكافر؟ قيل: هما يستويان في كونهما، ويجعل الكافر أشد عذابًا، كما أن النبي والمؤمن يتفقان، ودرجات النبي أعظم)[1].

وقد استدل المعتزلة على خلود صاحب الكبيرة في النار بعدة أدلة منها:

الدليل الأول:

العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين، إما أن يُعفى عنه أو لا يُعفى عنه، فإن لم يعف عنه بقي في النار خالدًا فيها، وهو الذي نقوله، وإن عُفي عنه فلا يخلو: إما أن يدخل الجنة أو لا، فإن لم يدخل الجنة لم يصح؛ لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة فلا يخلو، إما أن يدخلها مثابًا أو متفضلًا عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلًا عليه؛ لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد من أن يكون حاله متميزًا عن حال الولدان المخلدين، وعن الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثابًا؛ لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح[2].

الدليل الثاني:

لو لم يكن عذاب الفاسق بالدوام وعدم الانقطاع، لما كان العقاب كالذم، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن العقاب كالذم يثبتان في الاستحقاق معًا ويزولان معًا.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن المثبت للذم والمؤثر في استحقاقه؛ إنما هو الإقدام على المعاصي والإخلال بالواجبات، وهذا بعينه هو المثبت للعقاب

(١) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٧٤).
(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٦٦.

وهكذا، فإن المسقط للذم إنما هو التوبة، أو طاعة هي أعظم من المعصية، وهذا هو المسقط للعقاب، فصح أن المؤثر في استحقاقهما واحد، وإذا كان كذلك وجب إذا استحق أحدهما على طريق الدوام، أن يستحق الآخر أيضا على سبيل الدوام؛ لأنه لا يجوز في شيئين استحقا على وجه واحد، وكان المؤثر في استحقاق أحدهما وإسقاطه هو المؤثر في الآخر وإسقاطه، أنه يستحق أحدهما دائمًا والآخر منقطعًا، بل لابد من أن يستحقا منقطعين أو دائمين، فأما أن يستحق أحدهما دائمًا، والآخر منقطعًا فمحال، وإذا ثبت هذا ومن المعلوم أن الذم يستحق دائمًا فكذلك العقاب)[1].

الدليل الثالث:

استدل المعتزلة بالآيات التي تدل على عمومات الوعيد في القرآن الكريم، فإنها كما تدل على أن الله تعالى يفعل بالفاسق ما يستحقه من العقاب، فإنها تدل كذلك على أنه يخلد في النار، وجميع هذه الآيات تدل على الخلود والتأبيد، ومن هذه الآيات ما يلي:

أ- قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[النساء: ١٤].

يقول القاضي عبد الجبار: (فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون في النار ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعًا فيجب حمله عليهما؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه)[2].

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٦٨.
(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٥٧، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٥٠.

ب- قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾

[النساء: ٩٣].

يقول الزمخشري: (فإن قلت: هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أبين الدليل، وهو تناول قوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ﴾ أي: قاتلٍ كان من مسلم أو كافر تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرجه الدليل، فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب، فليأت بدليل مثله)[١].

ج- قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾[الانفطار: ١٤ – ١٦].

يقول القاضي عبد الجبار: (هذا يدل على أن الفاجر، وإن كان من أهل الصلاة، فهو من أهل الوعيد، ومن أهل النار، وأنه إذا لم يتب ومات على ذلك، فهو في الجحيم لا يغيب عنها، وذلك يدل على الخلود؛ لأنهم إذا لم يغيبوا عنها، ولا لحقهم موت وقتًا، فليس إلا العذاب الدائم)[٢].

ولا نطيل في ذكر أدلة أخرى للمعتزلة فما ذكرناه عنهم من أدلة كافٍ لتقرير مذهبهم في أن من مات من المؤمنين مرتكبًا لكبيرة من الكبائر، فإنه يدخل النار ويكون خالدًا فيها أبد الآبدين، ولكن ما حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة عند الماتريدية، وما موقفهم من أدلة المعتزلة؟ هذا ما سنجيب عنه في السطور القادمة.

---

(١) الكشاف، للزمخشري، (١/ ٤٩١)، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار: (١/ ٢٧٢، ٢٧٣).

(٢) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، (٢/ ٦٥٣)، ويراجع: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٥.

مذهب الماتريدية في حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة:

يرى الماتريدية أن مرتكب الكبيرة مؤمن في الدنيا، وأما في الآخرة فأمره مفوض إلى ربه إن شاء عفا عنه، فأدخله الجنة تفضلًا منه سبحانه من غير شفاعة شفيع، أو بشفاعة شفيع، وإن شاء أدخله النار لكن على تقدير الدخول لا يخلد فيها.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن أهل الكبائر لا يخلدون في النار، وإن خرجوا من الدنيا من غير توبة، ولله تعالى فيهم مشيئة، إن شاء غفر لهم بشفاعة شفيع، ولا يدخلهم النار ويدخلهم الجنة، أو من غير شفاعة شفيع يغفر لهم، ولا يدخلهم النار، وإن شاء أدخلهم النار ويحبس فيها على ما يريد، ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة بشفاعة شفيع، أو من غير شفاعة شفيع، ولا يخلدهم في النار ألبته)[1].

ويقول نور الدين الصابوني: (لو مات صاحب الكبيرة من غير توبة، فلله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه، إما بشفاعة شفيع، أو بتزكية صالح، أو بفضله وكرمه من غير سبب، وإن شاء عذبه بقدر جنايته، ثم عاقبة أمره إلى الجنة ولا يخلد في النار)[2].

ويقول جلال الدين الخبازي: (أهل السنة لم يقطعوا القول لا بالعفو ولا بالعقاب، بل قالوا: من ارتكب كبيرة غير مستحل لها، ولا مستخف بمن نهى عنها لا يخرج عن الإيمان، وإن مات قبل التوبة، إما أن يعذبه الله بقدر جنايته، أو يعفو عنه بكرمه)[3].

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٥، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٣٧)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٦٠، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي ص١٢١، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٩٧، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٠.

(٢) الكفاية، للصابوني، ص ١١٣، ويراجع: البداية، للصابوني، ص٣٧٦.

(٣) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٤١.

وقد استدل الماتريدية على مذهبهم بأدلة سمعية وعقلية منها:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾[غافر: ٤٠].

استدل الماتريدية بهذه الآية على أنه لو حكمنا على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار لاستوى بالمشرك، وذلك زيادة على سيئته، وهو خلاف ما أخبر الله به، أنه لا يجزى العبد إلا بمثل سيئته.

يقول الماتريدي: (فيه دلالة نقض قول المعتزلة: إن صاحب الكبيرة في النار أبدًا، لو كان على ما ذكروا كان في ذلك تسوية بين صاحب الكبيرة وبين صاحب الشرك، فإما أن يكون نقصانًا لصاحب الشرك عن مثل عقوبته، أو زيادة لصاحب الكبيرة وقد أخبر أنه لا يجزى إلا مثلها، فذلك خلاف لظاهر الآية)[1].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾

[النساء: ٤٨].

استدل الماتريدية بهذه الآية على أن الله تعالى وعد المغفرة لما دون الشرك، وإن كان كبيرة مع عدم التوبة، وقرنها بمشيئته تعالى.

يقول الماتريدي: (إن الله تعالى أطمع المؤمنين المغفرة ما دون الشرك، ولو كان لا يجوز في العقل المغفرة لكان لا يُطمِع؛ لأنه لا يجوز أن يُطمِع ما لا يجوز في العقل، فإذا أطمع دل أنه يجوز في العقل المغفرة لما دون الشرك، ثم له المشيئة إن شاء عذبهم فيها، وإن شاء عفا عنهم، وأما إطماع المغفرة في الشرك، فإنه لا

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٥٦).

يجوز في العقل؛ لأن من اعتقد دينًا إنما يعتقده للأبد، وليس كل من ارتكب ذنبًا يرتكبه للأبد، بل إنما يرتكبه لقضاء شهوة تغلبه، فهو يندم على أثره، لذلك قلنا: يجوز في العقل إطماع المغفرة لما دون الشرك، ولا يجوز للشرك)[1].

ويقول أبو اليسر البزدوي: (إنه لا يغفر الشرك، والمراد منه بدون التوبة، أما بعد التوبة، فإنه يغفر بإجماع أهل القبلة، وأخبر أنه إن شاء يغفر ما دون ذلك، فيكون المراد منه أيضًا بدون التوبة، وعندهم لا يتصور الغفران عن الذنوب بدون التوبة؛ ولأنه فصَل بين الإشراك والذنوب في حق الغفران، ولا يكون بينهما فصل في حق الغفران عندهم، فإنه لا يغفر كل واحد منهما إلا بالتوبة)[2].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾[النساء: ٣١].

يقول الماتريدي: (ذكر تكفير السيئات إن اجتنب الكبائر، ولم يذكر الحكم إذا لم يجتنبها، فليس فيه أنه إذا لم يجتنب لا يكفر، فهو في مشيئة الله إن شاء كفر، وإن شاء عذبه، على ما ذكرنا أن وجوب الحكم لا يوجب إيجاب ذلك الحكم في حال أخرى حظرًا كان أو حلالًا)[3].

ويقول أبو المعين النسفي: (اجتنبوا كبير ما تنهون عنه، والمراد به الكفر،

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٣/ ٢٥٧)، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٩)، وأصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٩٩، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٣٢٥).

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٨.

(٣) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٣/ ١٨٧)، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٧، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٣، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٠١، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٣١٣).

وقيل المراد من قوله: ﴿كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ أنواع الكفر، يحققه: ثبوت جواز المغفرة لما دون الشرك بما قررناه من الدلائل)[١].

الدليل الرابع:

استدل الماتريدية بالآيات التي تدل على أن صاحب الكبيرة يدخل الجنة لا محالة؛ لأنه مؤمن، والله تعالى وعد المؤمنين بدخول الجنة، ومن هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [النساء: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾[الكهف: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾[الحديد: ٢١][٢].

وأما الأدلة العقلية فمنها:

الدليل الأول:

لو كان صاحب الكبيرة مخلدًا في النار لما كان الله تعالى عادلًا، واللازم باطل فالملزوم كذلك، فيثبت أن صاحب الكبيرة غير مخلد في النار، وإنما يدخل الجنة.

بيان الملازمة: أن صاحب الكبيرة أتى بما هو أفضل الطاعات، ونهاية الخيرات، والشر الذي أتى به لا يبلغ نهاية الجحود، فلو خلد في النار وأبطل ثواب أفضل الخيرات ونهايتها، وما أتى به من الصالحات بارتكاب ما ليس نهاية الشرور، ولا له كثرة، بل ارتكب مرة، أو مرارًا محصورة مع ما اقترن به ما هو

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٩).

(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٤/ ٤٦)، (٩/ ١١١)، (١٤/ ٣٦٢)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٥)، والكفاية، للصابوني، ص ١١٥.

عبادة عظيمة من خوف العقوبة، فقد زيد في عقاب الشرور، بل عقاب شر واحد ونقص من ثواب الخيرات[1].

الدليل الثاني:

لو جاز خلود مرتكب الكبيرة في النار، لجاز الخلف في وعد الله تعالى، واللازم باطل فالملزوم كذلك، فيثبت أن صاحب الكبيرة لا يخلد في النار.

بيان الملازمة: إن الله تعالى وعد عباده أن يجزيهم الحسنة بعشر أمثالها، بل بسبعمائة، بل بأضعاف مضاعفة، والسيئة بالمثل، فلو لم يجز العفو لصاحب كبيرة أتى بالأعمال الصالحة، للزم الخلف في وعد الله تعالى، وفيه ما فيه من الفساد.

يقول أبو البركات النسفي متعجبًا من مقالة المعتزلة في عدم تجويز خلف الوعيد، وتجويز خلف الوعد: (لا يجوز خلف ما وعد أن يجزي الحسنة بعشر أمثالها والسيئة بمثل، والله لا يخلف الميعاد، والعجب من قوم لا يجوزون الخلف في الوعيد، ثم يجوزون الخلف في الوعد، وهو بإجماع العقلاء من أمارات اللوم)[2].

وربما يُتوهم أن مذهب الماتريدية في جواز العفو عن الكبيرة يتعارض مع ما ذهب إليه بعضهم من منع الخلف في الوعيد، لما يلزم عليه من تبديل القول، وجواز الكذب على الله تعالى، وجواز تسميته مخلفًا.

---

(١) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٦٦، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٠٨، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٩.

(٢) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٠٨، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي: ج٢ ص١٠٥٦، والكفاية، للصابوني، ص ١١٦، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٤٤، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص ١١٩، والقول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٤٩.

يقول أبو البركات النسفي: (لا يجوز الخلف في الوعد، وكذا في الوعيد في الصحيح)(١).

ويقول شيخ زاده: (ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد)(٢).

وعبارة الشيخ زاده جاءت مطلقة على جميع الماتريدية، والحق أن هناك بعضًا منهم ذهبوا إلى ما ذهب إليه الأشاعرة(٣) من جواز الخلف في الوعيد؛ لأنه كرم وفضل منه تعالى.

يقول نور الدين الصابوني: (سلم بعض أصحابنا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ عموم الوعيد في جميع العصاة، لكنهم قالوا: الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحققون لم يجوزوا الخلف من الله تعالى لا في الوعد ولا في الوعيد)(٤).

ولا تعارض هنا فالأقشهري يستعرض هذا القول الذي ربما يرد في الأذهان، مجيبًا عنه ناقدًا إياه بمذهبي أصحابه من الماتريدية، فعلى قول من ذهب إلى جواز الخلف في الوعيد لا إشكال؛ لأن الخلف في الوعيد كرم وفضل، وعلى قول من منع الخلف في الوعيد، يكون على أساس أن صاحب الكبيرة مغفور له بشفاعة النبي ﷺ، فيخرج عن عمومات الوعيد.

---

(١) عمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٥٣، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين، (٢/ ١٠٤٦، ١٠٤٧)، والبداية في أصول الدين، للصابوني، ص٣٦١، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٧٥، والقول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٢٦.

(٢) نظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٢٩.

(٣) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني، ص ٤٠٠ وما بعدها.

(٤) البداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني، ص٣٨١، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ١١٦، ١١٧.

يقول الأقشهري: (فإن قيل: إن الآيات وردت بتعذيب مرتكبي الذنوب عامة، ولو أخرج منها شيء كان خلفًا، والحال أنكم قائلون: بجواز المغفرة والعفو، فيلزم أحد الأمرين: إما عدم جواز المغفرة لمرتكبي الذنوب، وإما جواز الخلف على الله تعالى، وكلاهما باطل عندكم، فكيف يمكنكم الاستدلال على جواز الخلف؟ أجاب بعض أصحابنا عن هذه الشبهة: بأنا نسلم أن الآيات الواردة في الوعيد عامة تتناول جميع اتصافه من غير تخصيص، ولكن يجوز الخلف في الوعيد؛ لأنه كرم والكرم لائق بصفات الله تعالى، وهذا الجواب مخصوص بهذه الطائفة، وهذه المسألة في الحقيقة هي غير المسألة الأولى؛ لأن كل واحد منهما غفران صاحب الكبيرة لكن في المسألة السابقة بدون الشفاعة، أي: شفاعة النبي ﷺ والأخيار وههنا بشفاعتهم)(١).

والحق أن القول بالتعارض غير صحيح؛ لأن الذين ذهبوا إلى عدم جواز الخلف في الوعيد ذهبوا إلى تخصيص المذنب الذي يدركه العفو في علمه تعالى بالدلائل المفصلة في عمومات الوعيد، فالمذنب المعفو عنه خارج عن عمومات الوعيد، داخل في عمومات قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[النساء: ٤٨]، حيث وعد الله تعالى بأنه يعفو عما سوى الكفر، والمذنب المعفو عنه كذلك؛ فلا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد.

يقول الخلخالي: (يمكن أن يفرز المؤمن المغفور له عن عمومات الوعيد بأن يقال: إنه داخل في عمومات الوعد بالثواب من الآيات الدالة على جواز كونه مغفورًا كقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[النساء: ٤٨]، حيث وعد

---

(١) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٧٥.

بالعفو عن كل ما سوى الكفر، وإذا كان المذنب المغفور خارجًا عن عمومات الوعيد، لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظاهر)[1].

الدليل الثالث:

لو لم يغفر الله لصاحب الكبيرة لما تحقق له اسم الغافر، ولا تُصوِّر منه مغفرة، واللازم باطل، فالملزوم كذلك؛ فيثبت أن الله تعالى يغفر لصاحب الكبيرة.

بيان الملازمة: (أن الله عفو غفور رحيم، والعفو والمغفرة والرحمة إنما يتحقق في رفع عقوبة من هو جائز التعذيب بسبب الجناية، وإذا ثبت جواز المغفرة لصاحب الكبيرة ابتداءً جاز أن يغفر ذنبه بشفاعة الشافعين)[2].

الدليل الرابع:

إن الله تعالى أمر النبي ﷺ بأن يستغفر للمؤمنين، وكذا الأنبياء والملائكة يستغفرون للمؤمنين، فلو كان استغفارًا عما لا يجوز عليه التعذيب، لكان هذا سؤالًا ألا يظلم الله عباده، وهذا باطل، وإن كان استغفارًا عما يجوز عليه التعذيب صح مذهبنا، وبطل مذهب الخصوم[3].

والحق أن الماتريدية قد ذكروا أدلة كثيرة من النقل، ومن العقل تدل على أن صاحب الكبيرة أمره مفوض إلى ربه إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه، لكن على تقدير تعذيبه لا يخلد، بل يخرج منها، وهذه الأدلة تعد ردًا على مذهب المعتزلة القائلين بخلود أصحاب الكبائر في النار، ولكن ما هو موقف الماتريدية مما

---

(١) حاشية الخلخالي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، (٢/ ٢٠٠)، ويراجع: نظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٣٩.

(٢) أصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٩٦، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٨)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٤٤.

(٣) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٤٥.

استدل به المعتزلة من العقل، وكذا الآيات التي تدل على أن أصحاب الكبائر مخلدون في النار؟

لقد رد الماتريدية على هذه الشبهات بأجوبة كثيرة ومنها:

الأول: أليس من ارتد عن الإسلام ومات، فإنه يخلد في النار، وصاحب الكبيرة إذا مات بعد التوبة يخلد في الجنة، مع أن الصيغة مطلقة في الوعد والوعيد جميعًا، لم يوجد في صيغة الوعد شرط الموت على الإيمان، ولا في الوعيد شرط الإصرار على المعصية[1].

الثاني: بالنسبة لما استدل به المعتزلة من آيات تدل على خلود بعض أصحاب الكبائر مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾[النساء: ١٤].

يرى الماتريدية أن هذه الوعيد لا يستحقه إلا من تجاوز جميع الحدود، فأما من جاوز الحد في فعله، واتبع الحق بسره وقلبه، ولم يتعد جميع الحدود، فلا يستحق هذا الوعيد[2]، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا﴾[النساء: ٩٣]، **ينتقد أبو المعين النسفي** شبهتهم قائلًا: (والأصل عندنا أن ما كان من الآيات الواردة في الوعيد مقرونًا بذكر الخلود، فهو من المستحلين لذلك، لما أنهم كفروا لاستحلال ذلك، فأوعدوا على كفرهم في الحقيقة، وذكر تلك الجريمة؛ لكونها سببًا للكفر وطريقًا إليه، ولهذا قلنا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٠ – ١٠٦٤)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٢.

(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٣/ ٧٥)، والكفاية، للصابوني، ص ١١٨.

عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[النساء: ٩٣]، أي: متعمدًا الإماتة أي: قتله لأجل أنه مؤمن، ومن هذا قصده في القتل يكون كافرًا، ألا ترى أنه حيث ذكر قتل العمد لا على الاستحلال، فمن باب إيجاب القصاص بقي اسم الإيمان والأخوة بينه وبين المؤمنين، وجعله أملًا للرحمة والتخفيف على ما بينَّا، فكان ذلك دليلًا على أن هذه الآية وردت في المستحل)[1].

وأما استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٤ – ١٦] أجاب الماتريدية عنه من وجوه:

الأول: أن قوله: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ يعود إلى الفجار، فهذا الاسم إن لم يفد الاستغراق، فظاهر، وإن أفاد فكذلك؛ لأنه يحتمل أن يراد أن الفجار بجملتهم لا يغيبون عن النار، فالكفار إذا لم يخرجوا منها، فماهم بجملتهم غائبين عن النار.

والثاني: قوله: تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ يقتضي كونهم في الجحيم الآن، فلابد من حمل ذلك على الاستحقاق احترازًا عن تخصيص النص، وعلى هذا قوله: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ محمول على أنهم لا يغيبون عنها استحقاقًا، ونحن نقول: بموجبه إلا أن الله يعفو بكرمه.

والثالث: أن الفاجر المطلق هو الكافر دل عليه قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ﴾[عبس: ٤٢] توفيقًا بينه وبين قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[النحل: ٢٧][2].

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٧)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص ١١٨، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٣.

(٢) ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٧/ ٩٥ وما بعدها)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٠.

والحق إن مسألة الكبيرة من المسائل التي وقع فيها جدل كبير بين المعتزلة والماتريدية، يرتكز هذا الخلاف على مسألة الإيمان وعلاقته بالعمل عند كل منهما، فركنية العمل عند المعتزلة جعلتهم يحكمون بخلود صاحب الكبيرة في النار؛ لأنه أخل بركن الإيمان وقاعدة الدين، وأما الماتريدية فلا يرون صاحب الكبيرة مخلدًا في النار، لعدم اعتبارهم العمل ركنًا في الإيمان، فهو في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بعدله، وإن شاء عفا عنه بكرمه وفضله، وما تمسك به المعتزلة من ظواهر بعض الآيات التي تدل على خلود صاحب الكبيرة، فهذه الظواهر خاصة بالكفار - كما سلف بيانه -، ولذا فلا عبرة لما تمسكوا به من أدلة، فصاحب الكبيرة أمره مفوض إلى ربه، وهذا ما نعتقده هنا في هذا المقام طمعًا في فضل الله تعالى وعفوه وكرمه الذي وسع كل شيء، ولكن إذا كانت الأعمال الصالحة علة للثواب، والمعاصي علة للعقاب عند المعتزلة، فماذا لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي، فهل يستحق الثواب والعقاب معًا؟ وإذا كان مرتكب الكبيرة مخلد في النار عند المعتزلة، فماذا عن إيمانه وعمله الصالح؟ هذا ما سنجيب عنه في المبحث القادم.

المبحث الثالث
الإحباط والتكفير عند المعتزلة
وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

إذا كان المؤمن المرتكب لكبيرة عند المعتزلة، ولم يتب منها قبل موته خالدًا في النار، فإنه قد دار نزاع حول إيمانه وعمله الصالح بين المعتزلة أنفسهم، وبينهم وبين الماتريدية، وقد وقعت هذه القضية تحت مسمى (الإحباط والتكفير)، والذي هو من آثار مسألة مرتكب الكبيرة عند المعتزلة، وسيتناول هذا المبحث، تعريف الإحباط والتكفير في اللغة والاصطلاح والعلاقة بينهما، ثم عرض مذهب المعتزلة مشتملًا على سرد مذاهبهم في المسألة، وهل يقع الإحباط والتكفير في الطاعة والمعصية، أم في الثواب والعقاب، وما هو رأي الماتريدية فيما ذهب إليه المعتزلة؟ وما هي جهودهم في الرد عليهم؟

أولًا: مفهوم الإحباط والتكفير في اللغة والاصطلاح:

الإحباط في اللغة: تدور مادة الإحباط في اللغة حول بعض الأمور الرديئة والذميمة، ومنها:

الإبطال، والإهلاك، والإفساد، والهدر، والإزالة.

يقول الأزهري: (إذا عمل الرجل عملًا، ثم أفسده، قيل: حبط عمله)[١].

---

(١) تهذيب اللغة، للأزهري، (٤/ ٢٢٨).

ويقول الجوهري: (حَبِطَ عملُهُ حَبْطًا بالتسكين، وحُبوطًا: بطَلَ ثوابه، وأَحْبَطَهُ الله تعالى)[1].

فمادة: حبِط تدل في أصلها اللغوي على الإبطال، وزوال المنفعة.

ولقد ربط الفيروزآبادي الإحباط بأعمال الإنسان من خلال ثلاثة أوجه: إما أن تكون مرتبطة بالحياة الدنيا، فلا تساوي عند الله شيئًا، وإما أن تكون مرتبطة بالحياة الآخرة، وهي إما أن تكون أعمالًا صالحة لا يقصد بها وجه الله تعالى، أو أن تكون أعمالًا صالحة، ولكن في مقابلها سيئات، فتكون في هذه الحالة أمام إحباط أحد الطرفين، أو أن تكون هناك موازنة بين الأعمال الصالحة والطالحة.

يقول الفيروزآبادي: (حَبْط العمل على أَضرب: **أَحدها:** أَن تكون الأَعمال دنيويّة، فلا تُغنى في القيامة غَناء؛ كما أَشار إِليه تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾[الفرقان: ٢٣]، **والثاني:** أَن تكون أَعمالًا أخروية لكن لم يقصِد صاحبها بها وجهَ الله؛ كما رُوى أَنَّه: «يؤتى يوم القيامة برجل فيقال له: بم كان اشتغالك؟ فيقول: بقراءَة القرآن، فيقال: كنتَ تقرأُ القرآن ليقال: هو قارئ، وقد قيل، فيؤمَر به إِلى النَّار»[2]، **والثالث:** أَن تكون أَعمالًا صالحة يكون بإِزائها سيِّئات تزيد عليها، وذلك هو المشار إِليه بخِفَّة الميزان)[3].

---

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٣/ ١١١٨) ويراجع: مختار الصحاح، لمحمد ابن أبي بكر الرازي، ص ٦٥، ولسان العرب، لابن منظور، (٧/ ٢٧٢).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار، (٣/ ١٥١٣/ ح: ١٥٢)، والترمذي في «جامعه»، باب ما جاء في الرياء والسمعة، (٤/ ٥٩١/ ح:٢٣٨٢).

(٣) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي، تحقيق: محمد علي النجار، (٢/ ٤٢٤)، طبعة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

ومحل النزاع في قضية الإحباط هو في المعنى الثالث، الذي يكون فيه عمل المرء مخلوطًا بأعمال بعضها صالح، وبعضها سيء.

وأما عن مفهوم الإحباط في الاصطلاح: فلا يبتعد كثيرًا عن المعنى اللغوي عند المعتزلة؛ إذ هو خروج الثواب والمدح المستحقين عن كونهما مستحقين بعقاب، وذم أكثر منهما لفاعل الطاعة، أو يذم عليها(١).

وأما عن تعريف الإحباط عند الماتريدية، فهم لا يقولون به، ولا يعتقدونه مذهبًا لهم، وموقفهم منه نقدي، فهو كما نص عليه شمس الدين السمرقندي أنه مذهب الجبائي، ومن تبعه من المعتزلة، وذكر صورته عندهم قائلًا: (قال أبو علي من المعتزلة وأتباعه: إنه يبقى الطارئ بحاله، ويسقط من السابق بقدره، كما إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب، ثم استحق تسعة أجزاء من العقاب يبقى استحقاق تسعة أجزاء من العقاب بحاله، ويسقط من استحقاق الثواب تسعة أجزاء يبقى جزء واحد من استحقاق الثواب، وإذا استحق تسعة أجزاء من الثواب، ثم استحق عشرة أجزاء من العقاب يسقط التسعة، ويبقى عشرة أجزاء من العقاب، وهذا يسمى طريق الإحباط)(٢).

فهذه صورة الإحباط عند الجبائي كما سيجيئ أثناء عرض مذهبه.

وأما عن التكفير في اللغة: فيدور حول الستر والتغطية(٣).

والتكفير اصطلاحًا: هو خروج الذم والعقاب المستحقين عن كونهما مستحقين بثواب، أو مدح لصاحب الصغيرة، أو ندم عليها(٤).

---

(١) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٨٩.

(٢) المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٤٢٧، ١٤٢٨).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري، (٨/ ١١٢)، ومعجم مقاييس اللغة، لابن فارس القزويني، (٥/ ١٩١).

(٤) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٨٩.

وعلى هذا يظهر لنا الفرق الجوهري بين الإحباط والتكفير بحيث يكون الإحباط هو إبطال عمل البر من الحسنات بالسيئات، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [هود: ١٦]، ويكون التكفير: هو إبطال السيئات بالحسنات، قال تعالى: ﴿كَفَّرَ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَأَصۡلَحَ بَالَهُمۡ﴾[محمد: ٢][(١)]، فيتناسب الإحباط مع التكفير تناسبًا عكسيًا، إذا زادت السيئات على الحسنات كان إحباطًا، وإذا زادت الحسنات على السيئات كان تكفيرًا.

ثانيًا: مذهب المعتزلة في الإحباط والتكفير:

إذا كان مرتكب الكبيرة الذي مات، ولم يتب من ذنبه مخلدًا في النار عند المعتزلة قطعًا، فإن الأمر قد اختلف عندهم في مصير حسناته وعمله الصالح الذي أتى به، ولم تتوحد كلمتهم في عرض قضية الإحباط، بل كانوا في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

وهو لبعض المعتزلة حيث يرون: أن القول بارتكاب الكبيرة الواحدة يحبط ثواب جميع الطاعات، ولا تنفعه الطاعة كأنه لم يفعلها، فالسيئة اللاحقة تبطل جميع الحسنات السابقة، ويكون صاحب الكبيرة مخلد في النار.

يقول الزمخشري عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾ [محمد: ٣٣] (لا تحبطوا الطاعات بالكبائر)[(٢)].

---

(١) ينظر: معجم الفروق اللغوية، لأبي الهلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، ص ٢١، ٢٢، الطبعة الأولى: مؤسسة النشر الإسلامي - إيران (١٤١٢هـ).

(٢) الكشاف، للزمخشري، (٤/ ٢٨٥).

والحق أن هذا المذهب ليس معتقدًا عند جميع المعتزلة، بل هو مذهب عباد ابن سليمان[1] فقط.

يقول القاضي عبد الجبار: (قد خالفنا عباد بن سليمان الصيمري، فإن مذهبه: أن العقوبة لا تزول إلا بالتوبة، فأما كثرة الطاعات فمما لا تأثير لها في ذلك أي: تكفير الذنوب)[2].

القول الثاني:

قول أبي علي الجبائي، وهو: الإحباط مع عدم الموازنة[3] أي: أن المعاصي الكثيرة تحبط الطاعات القليلة، دون أن تؤثر الطاعات في تقليل السيئات.

يقول القاضي عبد الجبار: (ذهب أبو علي إلى أنه متى كان العقاب أعظم أزال الثواب جملة، ولا يكون ما يستحقه من الثواب تخفيفًا من عقابه، وهكذا لو كان الثواب أكثر كفَّر العقاب وأسقطه، ولا يقتضي نقصانًا منه)[4].

فالإحباط والتكفير عند أبي علي يكون بالطاعة والمعصية بعيدًا عن الثواب والعقاب، فلا يزيد الإحباط في السيئات، ولا التكفير يزيد في الحسنات.

---

(١) عباد بن سليمان الصيمري: هو أحد معتزلة البصرة توفي عام ٢٥٠ هجرية، أحد تلاميذ هشام بن عمر الفوطي المتوفى سنة ٢١٠ هجرية، له كتب معروفة منها: كتاب يسمى «الأبواب» نقضه أبو هاشم الجبائي. ينظر: المنية والأمل، للقاضي عبد الجبار، ص٦٥، ٦٦، والملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٧٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣٥.

(٣) الموازنة بين الثواب والعقاب عند المعتزلة تعني: أن الأقل يسقط، ويُسقط من الأكثر ما يقابله، فيحبط الأقل بالأكثر، وينقص من الأكثر بمقدار ما أحبط، ويبقى الزائد مستحقًا. ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢٨، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٩٣.

(٤) المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (٣/ ٣٨٩)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢٨، ٦٢٩، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٩٣.

يقول القاضي عبد الجبار: (قال أبو علي إنهما - أي: الإحباط والتكفير - يقعان في الطاعة والمعصية؛ لأنهما اللذان يصح أن يؤثر أحدهما في الآخر، دون الثواب والعقاب اللذان لا يوجدان معًا حتى يصح تأثير أحدهما في الآخر)[1].

ويستدل أبو علي الجبائي على مذهبه بالعقل والسمع:

أما العقل: فإن من ارتكب كبيرة يكون قد جنى على نفسه، وأخرجها عن أن تستحق ثوابًا، وذلك كمن خاط ثوبًا لغيره، ثم قام بفتقه قبل أن يسلمه لصاحبه، فإنه لا يستحق أجرة على خياطته؛ لأنه أفسد الأجرة بالفتق، فكذلك الحال هنا[2].

وقد انتقد القاضي عبد الجبار هذا الدليل بأن المثال الذي ذكره غير مسلم به؛ لأن الخياط لم يستحق الأجرة من حيث إنه إنما يستحق الأجرة على تسليم العمل ولم يسلمه، بل فتقه قبل التسليم، حتى لو قدرنا أنه فتقه بعد التسليم لكان يسلك في ذلك طريقة الموازنة، ومن ثم فادعاء أن الفاسق عند إقدامه على المعاصي وارتكابه الكبائر قد أخرج نفسه من أن يستحق الثواب لا يصح؛ لأن الفاسق أتى بالطاعة التي كلفه الله تعالى بها، وعلى حد لو تفرد عن الكبيرة لكان يستحق عليها الثواب، وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرجه من أن يكون مستحقًا الثواب[3].

وأما عن دليله السمعي: فيستدل بقول الله تعالى: ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]، حيث يقول: إن الفاسق بإقدامه على المعاصي،

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢٧.
(٢) ينظر: المرجع السابق، ص٦٣٠.
(٣) ينظر: المرجع السابق، ص٦٣٠، ٦٣١، والمجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (٣/ ٣٨٩).

وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه، وأضرها من أن تستحق الثواب ألبته[1].

القول الثالث:

وهو قول أبي هاشم الجبائي، وتبعه القاضي عبد الجبار، وركن الدين الخوارزمي، وهو الإحباط والتكفير مع الموازنة، أي: أن الإحباط والتكفير يقعان في الثواب والعقاب بحيث تُسقِط السيئات الكثيرة الحسنات القليلة مع تأثير الحسنات في تقليل السيئات.

يقول القاضي عبد الجبار: (والذي يقوله أبو هاشم وأصحابه: أنه لابد إذا كان عقابه أعظم من ثوابه أن ينتفع بثوابه ضربًا من الانتفاع، وإذا لم يجز توفيره عليه، أقيم ثواب جزء من عقابه مقام توفيره جزء من ثوابه لو أمكن ذلك، وهكذا لابد من نقصان ثوابه إذا كان أعظم من عقابه، ثم يستحق في كلا الجانبين ما زاد من ثواب أو عقاب)[2].

ويقول القاضي مرجحًا ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي: (ما وقع منه من طاعة وإيمان أفسده بفسقه وأحبط له بمعاصيه، فإنما أُتيَ فيهما من قبل نفسه، وقد بيَّن الله تعالى ذلك بقوله: ﴿لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾[البقرة: ٢٦٤]، ومع ذلك فإنه لولا إيمانه لما خف عقابه، فيصير ثواب إيمانه مسقطًا من عقابه ما يوازيه ويستحق الزائد)[3].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (فإن قيل: بما يقع الإحباط

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣٠.
(٢) المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، (٣/ ٣٨٩).
(٣) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٥.

والتكفير؟ قيل له: بل بالثواب والعقاب؛ لأنهما اللذان يظهر فيهما التنافي في وقت واحد)[1].

والمتأمل في هذه المذاهب السابقة يجد أن المعتزلة يتفقون على القول بالإحباط والتكفير، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم: هل يكون الإحباط والتكفير بالثواب والعقاب، أم بالطاعة والمعصية؟ فذهب مثبتو الموازنة إلى أن الإحباط والتكفير يقعان بالثواب والعقاب، وذهب النفاة إلى أنهما يكونان بالطاعة والمعصية، وقد استدل أصحاب هذه الأقوال بأدلة عقلية، وأخرى نقلية نذكر بعضًا منها فيما يلي:

أ- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

أن تساوي الطاعات والمعاصي مستحيل، ومن ثم فلا بد من زيادة أحدهما على الآخر، فيقع الإحباط والتكفير.

يقول القاضي عبد الجبار: (لو تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من أحد الأمرين: فإما أن يدخل النار وذلك ظلم، وإما أن يدخل الجنة، ثم لا يخلو حاله، وقد دخل الجنة إما أن يثاب، وذلك لا يجوز؛ لأن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، وإما أن يتفضل الله تعالى عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين، وذلك مما لا يصح، وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة، فلابد من أن يتميز حاله عن حال الولدان المخلدين، وعن

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٩٢.

حالة الأطفال والمجانين، فليس إلا أن نقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصيه)[1].

الدليل الثاني:

أن الجمع بين الثواب والعقاب محال؛ لأنهما يُستحقا دائمين، والجمع بين الدائمين محال، فحدوث كل منهما يكون على أساس أن أحدهما مزيل للآخر ومحبط له.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (الدليل على أنه لابد من الإحباط والتكفير في الطاعات والمعاصي إذا اجتمعت أن استحقاق الثواب أو العقاب لابد من أن يدخل في ضمنه حسن فعلهما، وما يستحيل وجوده لا يصح أن يقال يحسن فعله، فلا يصح أن يقال يستحق فعله، وإنما قلنا: إنه يستحيل وجودهما؛ لأنا بينا أنهما يستحقا دائمين، فلا يصح أن يقال: إنهما يفعلان في وقتين، وفعلهما في وقت واحد لا يصح لتنافي صفاتهما)[2].

ب- الأدلة السمعية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ ۚ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾[التوبة: ١٧].

يقول الزمخشري عند تفسيره لهذه الآية: (قوله تعالى: ﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ التي هي: العمارة والحجابة والسقاية وفك العناة – أي: فك الأسرى –، وإذا

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢٣، ٦٢٤، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٩٠.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٨٩، ٤٩٠.

هدم الكفر أو الكبيرة الأعمال الثابتة الصحيحة إذا تعقبها، فما ظنك بالمقارن)[1].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

[البقرة: ٢٦٢].

يقول القاضي عبد الجبار عند تفسيره لهذه الآية: (إنها تدل على أن الحسنات تبطل بالكبائر، وأن فاعلها إنما يستحق ثوابها إذا لم تبطل بالمعاصي، ولولا ذلك لم يكن لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى﴾ معنى)[2].

تلك هي أدلة المعتزلة على مذهبهم في إحباط الحسنات بالسيئات، سواء أكان الإحباط مع عدم الموازنة، أم معها بحيث تُحبط السيئات ما يقابلها من الحسنات، ويبقى الزائد من السيئات، وسواء أكان ذلك في الطاعة والمعصية، أم في الثواب والعقاب، فإن جزاء مرتكب الكبيرة عندهم الخلود في النار؛ لأن العقاب عندهم دائم غير منقطع، فمن دخل النار لا يزحزح عنها، وإذا كان هذا هو مذهب المعتزلة في قضية الإحباط والتكفير، فما هو موقف الماتريدية منهم في هذه المسألة؟

---

(١) الكشاف، للزمخشري، (٢/ ١٤٧).

(٢) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٠٧)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣٠.

ثالثًا: مذهب الماتريدية في قضية الإحباط والتكفير، وجهودهم في الرد على المعتزلة:

لقد رفض الماتريدية ما ذهب إليه المعتزلة، ورأوا أنه لا إحباط للإيمان والعمل الصالح إلا بالردة والكفر متابعين بذلك الإمام أبي حنيفة.

يقول الإمام أبو حنيفة: (ولا نقول عن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة، لكن نقول: من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المفسدة والمعاني المبطلة، ولم يبطلها بالكفر والردة حتى خرج من الدنيا مؤمنًا، فإن الله تعالى لا يضيعها، بل يقبله منه ويثيبه عليها)(١).

ويقول أبو المعين النسفي: (إحباط الإيمان الذي هو نهاية في الخير، وأعمال كثيرة من العبادات كل واحد منها ينبغي أن يجزى بعشر بإخبار الله تعالى بارتكاب ما ليس بنهاية في الشر، ولا يجزى إلا بواحدة بإخبار الله تعالى مع اقتران خوف العقاب ورجاء الرحمة والثقة بكرمه، وهو في نفسه شيء دفع إليه بغلبة شهوة، أو قهر غضب أو شدة حمية، وهذا مما يأباه العقل)(٢).

ويقول أبو البركات النسفي: (يجوز ذهاب السيئات بالحسنات، أي: أن يعفو الله تعالى عن السيئات ببركة الحسنات، ولا يجوز أن تبطل الحسنات بشؤم المعاصي إلا بالكفر)(٣).

إن الماتريدية يرفضون ما ذهب إليه المعتزلة من القول بإحباط الحسنة

---

(١) الفقه الأكبر، للإمام أبي حنيفة، ص٦٥، ويراجع: شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص١٦٦، ١٦٧.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٢).

(٣) عمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٥٤، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٢٦، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٧٧.

للسيئة، وتكفير السيئة للحسنة؛ إذ هو المأثور عن الإمام أبي حنيفة، فلا إحباط للإيمان والعمل الصالح إلا بالكفر، كما أن العقل والسمع يأبى ما ذهب إليه المعتزلة، فقد وعد الله تعالى أن يجزي الحسنة بعشر أمثالها، وعلى قول المعتزلة لا يكون الله تعالى وفَّى بوعده في جانب الحسنة بالمثل فضلًا عن العشرة أمثال، ولا اقتصر في جانب السيئة على المثل فضلًا عن المغفرة والرحمة.

وقد استدل الماتريدية على هذا بالسمع والعقل.

أما السمع فمنه ما يلي:

قال تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٠].

يقول الماتريدي: (الآية تخرج على خلاف قول المعتزلة؛ لأنهم يقولون: إن من ارتكب كبيرة، ثم أقام الصلاة، وآتى الزكاة، وجاهد في سبيل الله، وحج بيت الله الحرام، وقدم خيرات كثيرة، فإنه لا يجد مما قدم شيئًا، ولكن يجد ما قدم من شر، وذلك ليس من فعل الكريم والجواد، ولا كذلك وصف الله نفسه، بل وصف نفسه على خلاف ما وصفوا هم، فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُواْ وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمْ﴾ [الأحقاف: ١٦]، وهم يقولون: لا يتقبل عنهم ما قدموا من الخيرات، ولا يتجاوز عن سيئاتهم، وذلك سرف في القول، فنعوذ بالله من السرف في القول، والحكم على الله)[1].

كما فسر الماتريدية الآيات التي وردت في القرآن الكريم بلفظ الإبطال

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ٢٠٩، ٢١٠)، ويراجع: بحر العلوم، لأبي الليث السمرقندي، (١/ ٨٤)، ومدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٧٩)، وإرشاد العقل السليم، لأبي السعود، (١/ ١٤٦).

والإحباط، والتي استدل بها المعتزلة على دعواهم بأنها تدل على الارتداد والكفر بعد الإيمان، مثل قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾[محمد: ٣٣].

﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآءِ ٱلۡأٓخِرَةِ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡۚ هَلۡ يُجۡزَوۡنَ إِلَّا مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[الأعراف: ١٤٧].

يقول الماتريدي في تفسير هذه الآية: (قوله: أي: الذين كذبوا بالآيات والبعث بعد الموت، وقوله: ﴿حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡۚ﴾، يحتمل هذا وجهين: يحتمل أنهم كانوا مؤمنين من قبل، فكذبوا بالآيات وكفروا بها، فحبطت الأعمال التي كانت لهم في حال الإيمان وبطلت، ويحتمل ﴿حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡۚ﴾ المعروف الذي كانوا يفعلون في حال الكفر من نحو: صلة الرحم، والصدقات، وغيره من المعروف، والخيرات التي عملوا بها، حبِط ثواب ذلك كله إذا لم يأتوا بالإيمان)[١].

وأما العقل فمنه ما يلي:

الدليل الأول:

لو كانت الكبيرة محبطة لسائر العبادات؛ لوجب إزالة ما كان ثابتًا لصاحب الكبيرة من استحقاق الثواب، واللازم باطل، فالملزوم كذلك؛ فيثبت أن الكبيرة لا تحبط سائر العبادات.

بيان الملازمة: إن صاحب الكبيرة لو صار بفسقه مستحقًا للعقاب، فإن هذا

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٦/ ٦٥)، (١٣/ ٤١٣، ٤١٤)، ويراجع: الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص ٧٧، وإرشاد العقل السليم، لأبي السعود، (٣/ ٢٧٢).

الاستحقاق الحادث لا يزيل ما كان ثابتًا له من استحقاق الثواب بإيمانه، وعمله الصالح قبل فعل الكبيرة؛ لأنه لا يلزم من طروء المعصية زوال الطاعة.

يقول جلال الدين الخبازي: (أن المؤمن استحق الثواب بإيمانه باعتراف الخصم، فإذا فعل كبيرة، فالاستحقاق الأول إن بقي لزم إيصال الثواب إليه، ولا ذلك إلا بنقله من النار إلى الجنة، وإن لم يبق فهو محال لوجهين: أحدهما: أنه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث أولى من انتفاء الحادث بوجود الباقي، والثاني: أنه لا تضاد بينهما؛ لأنه لو ثبت التضاد كان طريان الحادث مشروطًا بزوال الأول، فلو كان زواله لأجل طريان الحادث لزم الدور)(1).

الدليل الثاني:

لو كان القول بالإحباط جائزًا لوجب وصف الباري تعالى بالظلم، لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك؛ فيثبت بطلان القول بالإحباط.

يقول شمس الدين السمرقندي: (إنه إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب، ثم استحق خمسة أجزاء من العقاب، فليس انتفاء أحد الخمستين به أولى من الخمسة الأخر؛ لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها أيضًا متساوية، وحينئذ إما أن ينتفي مجموع العشرة، وهو ظلم، أو لا ينتفي شيء منها، وحينئذ بطل الإحباط)(2).

سبب الخلاف بين المعتزلة والماتريدية:

إن الخلاف قد دار حول الأعمال التي فعلها العبد في دنياه، وهي قد حدثت وانتهت، فكيف يُحبط ما قد زال وعدم؟

(1) الهادي في أصول الدين، لجلال الدين الخبازي، ص٢٤٣.

(2) المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (٢/ ١٤٣٠)، ويراجع: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٦٦.

إن الأعمال من الأعراض عند كل من المعتزلة[1] والماتريدية[2]، ومعلوم أن الأعراض تبقى زمانين عند المعتزلة[3]، ولا تبقى عند الماتريدية[4]، فكيف يُعدم ما هو غير موجود أصلًا، وإذا كان الإحباط للعمل نفسه من طاعة ومعصية عند أبي علي الجبائي، وللثواب والعقاب عند ابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار، وركن الدين الخوارزمي، فالنقد الماتريدي للمعتزلة ينصرف إلى مذهب أبي هاشم ومن تبعه؛ لأن المذهب الآخر قائم على الأعمال نفسها، وهي لا تبقى عند الماتريدية، كما ينصرف إلى مذهب عباد بن سليمان القائل: بأن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات، وهكذا يتضح لنا الموقف النقدي للماتريدية من قضية الإحباط والتكفير عند المعتزلة سواء أكان مع الموازنة أم لا؛ لأنه يؤدي إلى الظلم، وهو موقف محدد يتسم بعدم سرد التفصيلات والإيجاز في القول، فلا يُحبِط الإيمان والعمل الصالح شيء سوى الكفر، وهذا يتفق مع العقل والنقل، وكيف تُحبِط الكبيرة ثواب الطاعات، ويخلد بها العبد في النار؟ أيحسن من الله تعالى ذلك أم يقبح؟ وهل هذا هو الأصلح للعبد أم لا؟ على فرض التسليم بالحسن والقبح العقليين والصلاح والأصلح عند المعتزلة، إن هذا لشيء عجاب!!

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٣٩٢، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٢٨٠.

(٢) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص ١٢٤، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ٧٨٠)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص٩٤، والكفاية، للصابوني، ص٧٩، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٨٠.

(٣) ينظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، ص١٢٢، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متوية، ص٢٨٨ - ٢٩٠.

(٤) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٣٥١، ويراجع: التعرف، لأبي بكر الكلاباذي، ص٤٦، وأصول الدين، للبزدوي، ص٢٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٢٨٠.

خلاصـة:

من خلال ما سبق في هذا الفصل يمكننا أن نستخلص ما يلي:

- إن الإيمان عند المعتزلة له ثلاثة أركان: إقرار باللسان، وتصديق بالقلب، وعمل بالجوارح، بينما اتفق الماتريدية على أن حقيقة الإيمان هي: التصديق القلبي، ولكنهم اختلفوا في حكم الإقرار، فذهب الجمهور إلى أنه ليس ركنًا للإيمان، واعتبره البعض ركنًا؛ لأن معنى التصديق يشمله، وهذا الخلاف قد جاء تبعًا لفهم عبارة الإمام أبي حنيفة الواردة في هذا الشأن.
- أجمع الماتريدية على أن العمل ليس جزءًا من الإيمان، وإنما هو شرط كمال له، وهذا منهم اتباع لما أورده الإمام أبو حنيفة، وقاموا بنقد ركنية العمل لدى المعتزلة، ولا يعني هذا استبعادهم للعمل، وعدم اعتبارهم له، فقد ثبت بالدليل تقديرهم لقيمة العمل، واعتبار وجوده بالنسبة للإيمان، إلا أنه في مرتبة تعقب التصديق عندهم؛ لأن قبول العمل متوقف على الإيمان، فلا يكون في رتبته، ولذا جعلوه شرط كمال الإيمان، واستبعدوا كونه من ماهيته.
- إن رفض المعتزلة للتقليد في الإيمان نابع من قولهم: بأن الاعتقاد يجب أن يبنى على النظر، والاستدلال بالعقل لا بالشرع.
- يُقصد بإيمان المقلد عند الماتريدية، من نشأ بعيدًا عن الناس، وبُلغ بالإسلام وصدق، فإن إيمانه يكون صحيحًا، وأما من كان في بلاد الإسلام، فلا يعد مقلدًا بل مستدلًا، وقد حكم الماتريدية بصحة إيمان المقلد، إلا أنه مرتبة تعقب مرتبة الناظر والمستدل.
- منع الماتريدية الاستثناء في الإيمان؛ لأنه يوهم الشك؛ ونظرًا لأن الإيمان قائم على التصديق والتحقيق، فلا يجوز الاستثناء فيه.

- إن مسالة زيادة الإيمان ونقصانه عند المعتزلة والماتريدية مترتبة على حقيقة الإيمان، الذي يعد العمل أحد أركانه عند المعتزلة، ومن ثم يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، أما الماتريدية فإن حقيقة الإيمان هي: التصديق القلبي، ومن ثم فهذا التصديق ثابت عند المتقي، والفاسق لا يزيد ولا ينقص، وهذا يعد السبب الذي من أجله منع الماتريدية زيادة الإيمان بالطاعات، ونقصانه بارتكاب المعاصي.
- ذهب بعض متأخري الماتريدية إلى أن الخلاف في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه خلاف لفظي، حرصًا منهم على تضييق دائرة الخلاف بين جناحي أهل السنة الأشاعرة والماتريدية من جانب، ودلالة على تطور الفكر الماتريدي من جانب آخر.
- لقد سمى المعتزلة مرتكب الكبيرة بالفاسق منذ بواكير هذا المذهب، وتأسيسه على يد واصل بن عطاء، وتابعه على ذلك المعتزلة من بعده.
- إذا كان المعتزلة يمنعون من إطلاق اسم المؤمن على صاحب الكبيرة مطلقًا، فهذا لا يعنى أنهم ينفون عنه وصف الإيمان في كل الحالات، فإنه يجوز عندهم أن يطلق عليه اسم المؤمن مقيدًا فيقال: مؤمن بالله ورسوله.
- إن الماتريدية كانوا أكثر صراحة من المعتزلة في تسمية صاحب الكبيرة باسم المؤمن، حيث سماه المعتزلة بالفاسق، فاستبعد الماتريدية أن يكون هناك واسطة بين الكفر والإيمان، ومن ثم قاموا بالرد على المعتزلة في هذه النقطة.
- حكم المعتزلة على من ارتكب كبيرة، ومات قبل أن يتوب من ذنبه بالخلود في النار، وأما الماتريدية فلا يرون صاحب الكبيرة مخلدًا في النار، لعدم اعتبارهم العمل ركنًا في الإيمان، فهو في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبه بعدله، وإن شاء عفا عنه بكرمه وفضله، وما تمسك به المعتزلة من ظواهر بعض

الآيات التي تدل على خلود صاحب الكبيرة، فهذه الظواهر خاصة بالكفار، ولذا فلا عبرة لما تمسكوا به من أدلة، ولقد برز الموقف النقدي للماتريدية جليًا في هذه المسألة.

- الإحباط هو إبطال عمل البر من الحسنات بالسيئات، والتكفير: هو إبطال السيئات بالحسنات، فيتناسب الإحباط مع التكفير تناسبًا عكسيًا، إذا زادت السيئات على الحسنات كان إحباطًا، وإذا زادت الحسنات على السيئات كان تكفيرًا.
- أن المعتزلة يتفقون على القول بالإحباط والتكفير، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم هل يكون الإحباط والتكفير بالثواب والعقاب، أم بالطاعة والمعصية؟ فذهب مثبتو الموازنة إلى أن الإحباط والتكفير يقعان بالثواب والعقاب، وذهب النفاة إلى أنهما يكونان بالطاعة والمعصية.
- رفض الماتريدية ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالإحباط والتكفير، ورأوا أنه لا إحباط للإيمان والعمل الصالح إلا بالردة والكفر.
- يرجع سبب الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في قضية الإحباط والتكفير إلى كون الأعمال أعراضًا، والعرض باق للزمان الثاني عند المعتزلة، وغير باق عند الماتريدية، ومن ثم فالمذهب الأحق بالنقد الماتريدي من المعتزلة هو من جعل الإحباط للثواب والعقاب.
- إن الموقف النقدي للماتريدية من قضية الإحباط والتكفير، موقف محدد يتسم بعدم سرد التفصيلات والإيجاز في القول، فلا يُحبِط الإيمان والعمل الصالح شيء سوى الكفر.

من خلال الدراسة في هذا الفصل ثبت أن اعتبار المعتزلة العمل ركنًا في الإيمان دفعهم إلى الإفراط والتشدد في الحكم على مرتكب الكبيرة بالخلود في

النار، وإن كان يحسب لهم حرصهم على ظهور الإنسان بصورة لائقة أمام خالقه إلا أنه لا يكون بهذا التشدد، بينما كان الموقف الماتريدي على العكس من ذلك متسمًا بالوسطية لا سيما في حقيقة الإيمان، وتجويز العفو عن مرتكب الكبيرة، ووقوعه تحت المشيئة الإلهية، وعدم اعتبار الإحباط في غير الردة والكفر.

الفصل الثالث

الثواب والعقاب عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

إن ما يفعله الناس في حياتهم اليومية من أعمال يكون على ضربين: إما خيرًا وإما شرًا، وهذا الخير أو الشر لابد وأن تكون له آثاره الحسنة أو السيئة في الناس، فالمحسن منهم يُجازى على إحسانه، والمسيء منهم يحاسب على إساءته؛ فإن الله تعالى قد وعد المطيعين بالثواب، والخلود في الجنات قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [التوبة: ٧٢]، وتوعد العصاة والكافرين بالعذاب، والخلود في نار جهنم حيث قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٨]، ولقد اهتم المعتزلة والماتريدية بمسألة الثواب والعقاب اهتمامًا كبيرًا؛ فهل يكون كل من الثواب والعقاب حق لازم للعبد على الله تعالى؟ أم أن الثواب فضل من الله تعالى يجود به على عباده، والعقاب عدل منه سبحانه؟ لقد دار نقاش كلامي بين المعتزلة والماتريدية حول هذه المسألة، وسيظهر لنا أن المعتزلة لم يكونوا على رأي واحد فيها، وما هو الأساس الذي بُني عليه مذهب المعتزلة؟ وما هي أدلتهم؟ وما هو رأي الماتريدية فيما ذهب إليه المعتزلة؟ وما هي جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسألة الثواب والعقاب؟ وما هي علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك عند المعتزلة والماتريدية؟ وهل يجوز الخلف في الوعد والوعيد عند الماتريدية؟

سنحاول أن نجيب على هذه الأسئلة من خلال دراسة:

- تعريف الثواب والعقاب.
- مذهب المعتزلة في الثواب والعقاب.
- أدلة المعتزلة على مذهبهم في الثواب والعقاب.
- مذهب الماتريدية في الثواب والعقاب.
- أدلة الماتريدية على مذهبهم في الثواب والعقاب.
- علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك عند المعتزلة والماتريدية.
- موقف الماتريدية من الخلف في الوعد والوعيد.

أولًا: تعريف الثواب والعقاب:

أ- تعريف الثواب والعقاب في اللغة:

الثواب في اللغة: عرف أهل اللغة الثواب بأنه: الجزاء الحسن على العمل والطاعة.

يقول أبو منصور الأزهري: (الثَّواب: الجَزاء، قد أثابه الله ثَوابًا، وثَوَّبه تَثْوِيبًا، مِثله، وَقَالَ الله تَعَالَى: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝٣٥ هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [المطففين: ٣٥، ٣٦]، وَالِاسْم: الثَّواب، والمثوبة...، وَقيل: المثوبة، وَالثَّوَاب: مَا جُوزي بِهِ الْإِنْسَان على فِعله من خَيْر أَو شَرّ، يُقَال: ثاب يثوب، إِذا رَجع؛ وَالثَّوَاب: هُوَ مَا يرجع على المحْسن من إحسانه، وعَلى المسيء من إساءته)[(١)].

فالثواب عند أهل اللغة هو: الجزاء، ولا يختص بخير أو شر، بل هو مطلق فيهما، كما أشار إلى ذلك الأزهري، غير أن هناك مصادر أخرى لعلماء اللغة أشارت إلى أن الثواب يكون حقيقة في الخير مجازًا في الشر.

يقول ابن منظور: (الثَّوابُ: يَكُونُ فِي الْخَيْرِ والشرِّ، إِلَّا أنه بِالْخَيْرِ أَخَصُّ وأَكثر استِعمالًا)[(٢)].

إذا فالغالب في استعمال الثواب عند اللغويين: أنه الجزاء الحسن على الفعل الحسن، وقد يستعمل في الشر على سبيل الندرة.

العقاب في اللغة: هو الجزاء على الفعل السيء.

يقول ابن منظور: (العِقابُ والمُعاقَبة أَن تَجْزي الرجلَ بِمَا فَعل سُوءًا؛

(١) تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، (١٥/ ١١٢، ١١٣).
(٢) لسان العرب، لابن منظور، (١/ ٢٤٥)، ويراجع: تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، (٢/ ١٠٤).

والاسمُ العُقُوبة، وعاقَبه بِذَنْبِهِ معاقَبة وعِقابًا: أَخَذَه بِهِ. وتَعَقَّبْتُ الرجلَ إِذا أَخَذْتَه بِذَنْبٍ كَانَ مِنْهُ، وأَعْقَبه عَلَى مَا صَنَع: جَازَاهُ، وأَعْقَبه بِطَاعَتِهِ أَي جَازَاهُ، والعُقْبى جَزاءُ الأَمر)[1].

فالعقاب عند علماء اللغة هو: الجزاء أيضًا، وهو غير مختص بخير أو شر، ولكن كثر استعماله في الشر.

ومن خلال ما سبق يمكننا أن نستنتج أن الثواب والعقاب عند أهل اللغة بمعنى: الجزاء، سواء كان الجزاء على الخير أو الشر، إلا أنه شاع استعمال الثواب في الخير والعقاب في الشر.

ب- تعريف الثواب والعقاب في الاصطلاح:

عرف المعتزلة الثواب بأنه: (لذات وسرور يقعان على جهة التعظيم والتبجيل من كل ألم وغم وحزن وأمان لا انقطاع فيهما، يبلغان في الكثرة المبلغ الذي لا يساويهما التفضل، وسائر النعم في الدنيا، يفعلهما على جهة التعظيم والاستحقاق)[2].

وقد زاد المعتزلة على هذا التعريف قيدًا آخر في تعريفهم للثواب، وهو التنبيه على دوام النفع المستحق، فيقول **ركن الدين الخوارزمي**: (الثواب هو: منافع عظيمة دائمة حاصلة مع السرور والتعظيم)[3].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، (١/ ٦١٩، ٦٢٠)، ويراجع: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر الجوهري، (١/ ١٨٦)، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، (٢/ ٦١٣).

(٢) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٥٧، ٢٥٨)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠٠.

(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٠، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٥٧).

والمتأمل في هذين التعريفين يجد أنهما قد اشتملا على أربعة شروط لابد منها:

الأول: أن الثواب لذات وسرور، فما كان فيه مضرة وألم، فهو خارج عن كونه ثوابًا.

الثاني: أن تلك اللذة والسرور، إنما تقع على سبيل التعظيم والتبجيل، وبهذا يتميز عن الأعواض التي لا تكون على هذا الوجه.

الثالث: أن الثواب يكون على جهة الاستحقاق، حتى يتميز عن التفضل.

الرابع: أن تقع اللذة والسرور على سبيل الدوام وعدم الانقطاع.

وأما العقاب فقد عرفه المعتزلة: (بأنه الألم الخالص عن كل لذة وسرور، يستغرق البدن ويدوم ولا يفتر عنهم، ولا يلحقهم موت وانقطاع - نعوذ بالله من ذلك -، والله ﷻ يفعله على جهة الإهانة والاستخفاف بالمستحق له)[1].

وعرفوه أيضًا بأنه: (كل ضرر محض يستحق على طريق الاستخفاف والنكال، فلابد من أن يكون ضررًا؛ لأنه لو كان منفعة لم يكن عقابًا، وكذلك لو لم يكن مستحقًا لم ينفصل عن الظلم، وهكذا فلو لم يستحق على طريق الاستخفاف والنكال لم ينفصل عن الحدود التي تقام على التائب، وعن هذه الآلام والمصائب النازلة من جهة الله تعالى)[2].

وبالنظر في تعريف العقاب عند المعتزلة نجد أنهم يركزون على قيود أربعة جعلوها شروطًا في تعريفهم للعقاب وهي:

---

(١) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٥٨)، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٠٠، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٥٨).

الأول: أنه لابد أن يكون ألما خالصًا عن كل لذة وسرور؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما كان عقابًا.

الثاني: لابد من أن يكون هذا العقاب على سبيل الاستحقاق؛ لئلا يكن ظلمًا.

الثالث: أن يكون على جهة الاستخفاف والإهانة، ليتميز عن الحدود التي تقام على التائب؛ مثل: حد السرقة، والزنا، والقذف، وغير ذلك، وليتميز أيضًا عن المصائب التي تنزل على العبد من جهة الله تعالى.

الرابع: أن يقع العقاب على سبيل الدوام، وعدم الانقطاع.

ويمكننا أن نلمح أمرًا مهمًا في تعريف المعتزلة للثواب والعقاب، وهو أنهم أدخلوا الدوام في حد الثواب والعقاب، فهما يستغرقان البدن والروح ويدومان ولا يفترقان، ولا يلحقهما موت أو انقطاع لديهم، وبهذا يُعلَم ما ذهبوا إليه من خلود صاحب الكبيرة في النار - كما سلف بيانه - في الفصل السابق.

ومما تجدر الإشارة إليه أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الثواب والعقاب لا يجتمعان في عبد؛ لأنه محال أن يُستحقا معًا في وقت واحد.

يقول القاضي عبد الجبار: (لا يصح أن يستحق - أي: العبد - الثواب والعقاب معًا، فيكون مثابًا معاقبًا دفعة واحدة؛ لأن ذلك مستحيل، والمستحيل مما لا يستحق؛ لأن الاستحقاق يترتب على صحته أن يفعل وإمكانه)[1].

وإذا كان هذا هو تعريف الثواب والعقاب عند المعتزلة، فما هو موقف الماتريدية من تعريفات المعتزلة؟

لقد عرف الماتريدية الثواب بأنه: المنفعة اللاحقة الحاصلة المدلول عليها بالطاعات.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢٥.

يقول أكمل الدين البابرتي: (الثواب هو: المنفعة اللاحقة الحاصلة المدلول عليها بالطاعات، والعقاب مقابله، وقالت المعتزلة: هو المنفعة اللاحقة غرضًا من المكلف، وقالوا: الثواب على الطاعة واجب على الله تعالى)[(١)].

ومن خلال ما ذكره البابرتي يمكننا أن نستنبط عدة أمور:

الأول: يمكن تعريف العقاب بأنه: المضرة اللاحقة الحاصلة المدلول عليها بالمعاصي.

الثاني: خلا تعريف البابرتي من الاشتمال على لفظ: «الاستحقاق»؛ فالماتريدية قد رفضوا كون الثواب والعقاب استحقاقًا، بل ذهبوا إلى أن الثواب فضل والعقاب عدل[(٢)]، وسنتحدث عن هذا بالتفصيل عند عرض مذهب الماتريدية في هذا الفصل، في حين جاء تعريف المعتزلة مشتملًا عليه؛ فعندهم يجب على الله تعالى الثواب والعقاب.

الثالث: أشار البابرتي إلى قيد مهم في التعريف، وهو كون الطاعات والمعاصي أمارة على الثواب والعقاب، بخلاف المعتزلة فعندهم العمل علة عقلية موجبة للثواب والعقاب[(٣)]، وهنا نلمح أمرًا هامًا: وهو أن الماتريدية يفتحون مجالًا لعفو الله تعالى وفضله في حق عصاة المسلمين[(٤)]، إما تكرمًا منه تعالى وتفضلًا، وإما بشفاعة شفيع، أما

---

(١) شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٢.

(٢) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٠، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٥٩٨.

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٩، ٦٢٠، والمغني، للقاضي عبد الجبار، (١١/ ٣٨٧، ٣٨٨).

(٤) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٥، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٣٧)، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٦٠، والتمهيد لقواعد=

المعتزلة: فالعقاب عندهم على سبيل الدوام في حق عصاة المسلمين، وأصحاب الكبائر المصرين عليها حتى موتهم.

كما أن السياق العام للمذهب الماتريدي يوحي بعدم قناعتهم بما ذهب إليه المعتزلة في تعريفهم للثواب والعقاب، وسيتضح ذلك جليًا من خلال دراسة هذا الفصل - إن شاء الله تعالى -.

ثانيًا: مذهب المعتزلة في الثواب والعقاب:

ذهب المعتزلة إلى أن الثواب والعقاب مستحقان للعبد على الله تعالى، وأن المؤثر في استحقاق المدح والثواب هو فعل الواجب وترك القبيح، وأن المؤثر في استحقاق الذم والعقاب هو فعل القبيح وترك الواجب.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن الثواب إنما يستحق على الطاعات، والعقاب على المعاصي)(١).

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (وشرط استحقاق المدح والتعظيم بما يستحقان به، هو أن يفعل الواجب لوجوبه، أو لوجه وجوبه، ومتى فعله لأحدهما فقد فعله للآخر، وألا يفعل القبيح لقبحه...، ومن شرط استحقاق الذم والاستخفاف أن يفعل القبيح، أو يخل بالواجب)(٢).

=التوحيد، لأبي الثناء اللامشي ص١٢١، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٣٩٧، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٠.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢٣، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٣٠٦، ٣٠٧).

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٠، ٤٦١، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٤.

وإذا كان المعتزلة قد أجمعوا على أن الثواب والعقاب لابد من أن يكونا مستحقين للعبد على الله تعالى، إلا أنهم قد اختلفوا في جهة استحقاقهما على قولين:

القول الأول: ذهب معتزلة البصرة إلى أن الثواب للمطيع واجب على الله تعالى.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة، فلابد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله)[1].

ويقول الزمخشري عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٠]: (﴿فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ﴾ فقد وجب ثوابه عليه، وحقيقة الوجوب الوقوع والسقوط)[2].

كما ذهب معتزلة البصرة إلى أن الوجوب للثواب يكون استحقاقًا؛ فلو لم يثاب العبد المطيع من الله تعالى، لكان الله تعالى في حكم الظالم له؛ لأن الثواب للعبد مقابل تكليف الله له بالتكاليف الشاقة، فلو لم يكن الأمر كذلك لما كان هناك وجه يحسن التكليف لأجله.

يقول القاضي عبد الجبار: (لو لم يكن له تعالى بالتكليف غرض لقبح، وإذا لم يجز أن يكون غرضه من المنافع العائدة عليه؛ لاستحالتها عليه ثبت أن يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف، ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تستحق به ولا تحصل، فيجب أن يكون الغرض وصوله بفعل ما كلف إلى

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٤.
(٢) الكشاف، للزمخشري، (١/ ٤٩٦).

ما يستحق من الثواب؛ لأن الثواب لا يحسن إلا مستحقًا، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلف الشاق لأجله)[١].

ومن خلال هذا النص يمكننا أن نستنبط الأساس الذي اعتمد عليه معتزلة البصرة في حكمهم بوجوب استحقاق الثواب للمطيعين، وهو الحسن والقبح العقليين[٢]، حيث جعلوه من وجوه وجوب الثواب.

يقول ركن الدين الخوارزمي موضحًا هذا الأمر: (إن التعريض للثواب هو جهة يحسن التكليف بها)[٣].

فمعتزلة البصرة يوجبون على الله تعالى أن يثيب الطائع؛ لأنه حق لازم يحسن فعله ويقبح تركه، فكما أنه تعالى كلفهم بالأفعال الشاقة، فكان واجبًا عليه أن يثيب منهم من فعل ما كلفه به.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن رأي المعتزلة يتوجه إلى الحديث عن الثواب، أما العقاب فليس بواجب عندهم عقلًا، بل يجوز عندهم من ناحية العقل أن يعفو الله تعالى عن المستحق للعقاب، وأن يغفر له.

يقول القاضي عبد الجبار: (قد بينا أن فعل الثواب يعلم بالعقل، وأن فعل العقاب لمستحقه لا يعلم إلا بالسمع، لتجويز إسقاطه وغفرانه من جهة العقول)[٤].

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١١/ ٤٠٩، ٤١٠)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٤، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٧.

(٢) ينظر: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص١٦٦ وما بعدها.

(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٩.

(٤) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٧/ ٩٤)، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، (١/ ٢٦٢).

وأما القول الثاني: فهو لمعتزلة بغداد؛ حيث يخالفون فيه البصريين، ويذهبون إلى أن الثواب مستحق منه تعالى من حيث الجود، وأن التكاليف الشاقة التي كلفنا الله تعالى بها لا تستوجب الثواب على الله تعالى؛ لأنه كلفنا بها لما له سبحانه من نعم عظيمة أنعم بها علينا، فلا يكون الثواب في مقابلة التكاليف الشاقة، بل يكون منه ﷻ على سبيل التفضل والجود.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن البغدادية من أصحابنا ...لا يجب الثواب عندهم إلا من حيث الجود)[١].

ويقول القاضي عبد الجبار في موضع آخر: (وأما شيخنا أبو القاسم، فقد خالف في هذه الجملة، وقال: إن القديم تعالى: إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة، فإن ذلك غير ممتنع، فمعلوم أن من أخذ غيره من قارعة الطريق، فرباه وأحسن تربيته وخوله ومول وأنعم عليه بضروب من النعم، جاز له أن يكلفه فعلًا يلحقه بذلك مشقة، نحو أن يقول: ناولني هذا الكوز، أو تمم لي هذا السطر، ولا يجب أن يغرم في مقابل ذلك شيئًا آخر، كذلك في القديم تعالى؛ فنعمه عندنا لا تحصى وأياديه لدينا لا تحصر...إنما يثيب المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك؛ بل للجود)[٢].

فالبغدادية من المعتزلة يذهبون إلى أن الثواب واجب عندهم من حيث الجود، بمعنى: أن تاركه لا يستحق الذم، بل يكفي أن يقال فيه: إنه بخيل أو مقصر[٣]، وقد استدلوا بقياس الغائب على الشاهد، كما عبر عنهم القاضي عبد الجبار بالمثال الذي ذكر في النص.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٤٤، ٦٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص٦١٧، ٦١٨، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٧، ٤٦٨.

(٣) لابد من الإشارة إلى معنى الواجب الجودي عند معتزلة بغداد؛ إذ الواجبات عندهم على=

ولكن ما ذهب إليه البغداديون لم يرض به البصريون من المعتزلة، وإنما قاموا بنقده ومعارضته، تطورًا للمذهب من جانب، وتقريرًا لرأيهم من جانب آخر، فقد نقد القاضي عبد الجبار مذهب معتزلة بغداد من ثلاثة أوجه:

الأول: أن المشقة في التكليف توجب الثواب على الله تعالى؛ لأنه لو كان واجبًا من حيث الجود لوجب أن تكون هذه التكاليف سهلة ميسورة ولا مشقة فيها، وحيث كانت كذلك، فيكون لها مقابل وهو الثواب.

الثاني: أن قول البغدادية يؤدي إلى التناقض؛ لأن الجود هو التفضل، والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وألا يفعله، والواجب هو ما لا يجوز له ألا يفعله، فكيف يقال: إن هذا يجب من حيث الجود، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: يجب أن يفعل، ولا يجب أن يفعل وذلك محال(١).

الثالث: أن استشهاد الكعبي بالمثال الذي ذكره ليس دقيقًا لعدم وجود الجامع؛ فلا يحسن في الشاهد أن يُنعم شخص على شخص، ثم يكلفه المشاق العظيمة، وتكليف الله لنا ليس كذلك؛ بل فيه ما يتضمن الجود بالنفس، والمخاطرة بالروح فلا يقاس بما ذكره الكعبي(٢).

=ضربين: أحدهما: ما يستحق المدح بفعله، والذم بتركه، وهذا لابد فيه من استحقاق الذم والعقوبة على الإخلال به، والثاني: ما يستحق المدح بفعله كما يستحق الذم بتركه؛ لكنه ذم مفارق لما يستحقه من لا يفعل سائر الواجبات السمعية والعقلية، بل يكفي أن نصف فاعله بأنه بخيل أو مقصر، يقول القاضي عبد الجبار في التعبير عن مذهب شيخه أبي علي الجبائي: (قال: إن الواجب ضربان. أحدهما: ما ذكرتم -من أنه يستحق المدح بفعله والذم بتركه-؛ فلابد من استحقاق الذم والعقوبة على الإخلال به، والثاني: ما نقوله مما يجب من جهة الإفضال والجود، فلا يتعلق الذم والعقوبة على من لم يفعله، وإن كان يوصف بأنه بخيل أو مقصر). المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ١٠٣، ١٠٤).

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٩، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٨.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٨.

وخلاصة القول في مذهب المعتزلة: أنهم اتفقوا على أن الثواب مستحق على الله تعالى، ولكنهم اختلفوا في وجه استحقاقه، فذهب البصريون إلى: أن الثواب يكون استحقاقًا للعباد مقابل تكليفهم المشاق، بينما ذهب البغداديون إلى: أن الثواب واجب من حيث جوده تعالى، وقد رأينا كيف نقد القاضي عبد الجبار ما ذهب إليه البغداديين.

وتتميمًا للفائدة نذكر الأدلة التي استدل بها المعتزلة على مذهبهم، حتى تكتمل الفكرة عندهم، ثم نبعد ذلك نقوم بذكر ردود الماتريدية عليهم.

ثالثًا: أدلة معتزلة البصرة على استحقاق الثواب والعقاب:

أ- الأدلة على استحقاق الثواب:

الدليل الأول:

لو لم يكن الثواب مستحقًا على الأعمال؛ لقبح من الله تعالى التكليف بالأفعال الشاقة، لكن اللازم باطل، فالملزوم مثله؛ فيثبت أن الثواب مستحق.

بيان الملازمة: أن الله تعالى قد جعل التكاليف الشرعية شاقة، وكان من الممكن أن يجعلها سهلة ميسورة، وحيث إن الله تعالى جعلها كذلك دل على استحقاقها.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (إن الله تعالى جعل فعل الواجبات والمندوبات، وترك القبائح شاقة عليه – أي: المكلف – مع إمكان أن يجعلها غير شاقة بأن يزيد في قواه، أو يعينه بالحَسَن عن القبيح، فلولا منفعة يستحقها العبد تقابل المشاق لما حسن منه تعالى التكليف)[1].

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٧، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٤.

الدليل الثاني:

لو لم يستحق العبد الثواب على فعله؛ لبطل القول بالمعاد، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك؛ فيثبت أن الإنسان يستحق الثواب على فعله.

بيان الملازمة: لو كان المطيع يستحق على فعله المدح فقط؛ (والمدح مما يمكن إيصاله إلى مستحقه من دون الإعادة، فكان لا يثبت للإحياء بعد الإماتة وجه، وفي علمنا أنه تعالى يعيد الإحياء بعد الإماتة قطعًا؛ دليل على أنه لابد من استحقاق الثواب الذي لا يمكن إيصاله إليهم إلا بالإعادة)[1].

الدليل الثالث:

استدل المعتزلة ببعض الآيات التي تشعر عندهم بوجوب الثواب منها:

قوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣].

يقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: (أي: تلكم الجنة أورثتموها بسبب أعمالكم لا بالتفضل كما تقول المبطلة)[2].

ب- الأدلة على وجوب العقاب:

الدليل الأول:

لو لم يكن العقاب مستحقًا على الله تعالى، لكان الله تعالى فاعلًا للقبيح، لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك، فيثبت أن العقاب مستحق على الله تعالى.

بيان الملازمة: (إن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن؛ فلابد من أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٦.

(٢) الكشاف، للزمخشري، (٢/ ٢١).

في الإتيان بالواجبات، وإلا يكون المكلف مغرى بالقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى)[1].

الدليل الثاني:

لو لم يكن العقاب مستحقًا على الله تعالى؛ لما كان هناك حكمة من تعريف الله تعالى لوجوب الواجب وقبح القبيح، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك؛ فيثبت استحقاق العقاب على الله تعالى.

بيان الملازمة: (أن الله تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن المقبحات، وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح؛ فلابد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه، ولا وجه له إلا إذا أخللنا به، أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضررًا عظيمًا)[2].

الدليل الثالث:

استدل المعتزلة على وجوب العقاب بالآيات الواردة في تحقق العقاب يوم القيامة، فلو لم يكن العقاب واجبًا على الله تعالى، للزم الكذب في خبره تعالى وهذا محال.

يقول القاضي عبد الجبار: (إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما)[3].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٢٠، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١١/ ٣٨٧، ٣٨٨)، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٧٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٩.

(٣) المرجع السابق، ص٦٢١.

فهذه الأدلة تدل على وجوب استحقاق العبد للعقوبة من الله تتالى شرعًا؛ لارتكابه القبيح، وفرق بين وجوب استحقاق العبد للعقوبة، وبين وجوب أن يعاقبه الله.

وبعد عرض مذهب المعتزلة وأدلتهم على وجوب الثواب على الله تعالى والعقاب لارتكابه القبيح، نقوم بذكر مذهب الماتريدية، والذي جاء السياق العام له مخالفًا لما جاء به المعتزلة في هذا الأمر، حيث قاموا بنقده والاستدلال على خلافه، وسيتضح ذلك جليًا في محورين أساسيين هما: بيان مذهب الماتريدية، ثم بيان ما استدلوا به على مذهبهم من أدلة نقلية وأخرى عقلية.

رابعًا: مذهب الماتريدية في الثواب والعقاب:

إذا كان المعتزلة قد أوجبوا الثواب والعقاب على الله تعالى، فإن الماتريدية قد ذهبوا إلى أنه لا يجب على الله تعالى شيء، وإنما الثواب فضل منه تعالى، والعقاب عدل منه، فكلاهما ليسا بحق محتوم ولا جزاء معلوم.

يقول الماتريدي: (وَقد أمكن أَن نجعل الثَّوَاب كله فضلًا؛ إِذ قد سبق من الله من النعم مَا استحق الشكر عليه بعامة مَا احْتمل الوسع؛ فَيكون الثَّوَاب فضلا من الله، ثم كذلك المضاعفة فِي ذَلِك كقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا﴾[الأنعام: ١٦٠]، فذكر في السيئة مَا توجبه الحكمة من الْجَزَاء وضاعف فِي الثَّوَاب على مَا تحتمله الأفضال؛ إِذ ذَلِك أَصله)[١].

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٧٦، ويراجع: القول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٤٦، وحاشية الكلنبوي على شرح الدواني، لإسماعيل الكلنبوي، (٢/ ١٩٤)، وحاشيتان على المقدمات الأربع لصدر الشريعة في أفعال العباد، للقازآبادي والكفوي، ص١٦٨ -١٧٠.

ويقول أبو اليسر البزدوي: (عندنا لا يجب عليه تعالى شيء، وله أن يؤلم من شاء، ويبتليه بالمحن من غير أن يثيبه عليها)[1].

ويقول الصفار: (طريق الثواب طريق الإفضال جزاء على العمل، لا على طريق الوجوب، ومن أوجب على الله شيئًا، فقد جعل الله مقهورًا)[2].

ويقول شمس الدين الخيالي: (ذهب الأصحاب إلى أن العقاب على الذنب عدل من الله تعالى من غير وجوب عليه، وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه؛ بل هو فضل وإحسان منه لعباده؛ لأنه ملكه فله أن يتصرف فيه بإرادته ثوابًا وعقابًا، من غير لزوم صدور أحدهما عنه، واستحقاق الذم على تركه)[3].

فالماتريدية يرون أن الثواب بالفضل والعقاب بالعدل دون وجوبهما على الله تعالى؛ لأن الوجوب يستلزم القهر والإلجاء، ولا يجوز ذلك في حقه تعالى؛ لأنه المالك والمتصرف في هذا الكون وحده.

ولكن إذا كان المعتزلة قد انطلقوا من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين في تقرير قولهم في الثواب والعقاب وتأسس قولهم على هذه القاعدة، ومعلوم أن بعض الماتريدية قد وافقهم على قولهم بالحسن والقبح العقليين - كما سلف بيانه في الباب الأول - إلا أنه في مسألة الثواب والعقاب، يظهر لنا ابتعاد الماتريدية عما قال به المعتزلة من اللوازم التي رتبوها على قولهم: بالحسن والقبح العقليين، فالماتريدية لم يرتبوا على قولهم بالحسن والقبح العقليين ما رتبه المعتزلة من أشياء أوجبوها على الله تعالى كوجوب الصلاح والأصلح، ووجوب

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٠.
(٢) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٥٩٨.
(٣) حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٤٧.

الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، ووجوب العوض عن الآلام، فقد صرح الماتريدية بأنه لا يجب على الله تعالى شيء.

يقول الكمال بن الهمام: (ثم اتفقوا - أي: الماتريدية - على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح ووجوب الرزق، والثواب على الطاعة، والعوض عن إيلام الأطفال والبهائم، ووجوب العقاب للعاصي إن مات بلا توبة بناءً على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة، بل ما ورد به السمع من وعد الرزق، والثواب على الطاعة، وألم المؤمن وطفله، حتى الشوكة يشاكها محض فضل، وتطول منه لابد من وجوده لوعده، لا نحصي ثناء عليه - سبحانه - هو كما أثنى على نفسه، ولو لم يرد به سمع كتعويض البهائم لم نحكم بوقوعه، وإن جوزناه)[1].

وإذا كان الماتريدية لم يؤسسوا مذهبهم في الثواب والعقاب على قاعدة التحسين والتقبيح كما فعل المعتزلة، فما هو الأساس الذي بُني عليه مذهبهم في الثواب والعقاب؟

لقد بنى الماتريدية مذهبهم في الثواب والعقاب على رأيهم في أفعال العباد، فالثواب والعقاب يقومان على أساس إثبات الإرادة والاختيار للإنسان؛ لأن مناط الثواب والعقاب يكون على أساس كسب الإنسان، فيثاب على فعل الطاعة، ويعاقب على فعل المعصية، فلو كانت أفعال العباد بتقدير الله فقط، وبمعزل عن إرادتهم واختيارهم؛ لأدى ذلك إلى الجبر.

يقول أبو المعين النسفي: (العبد مخير مستطيع، فإذا وجد منه الجهد والقصد

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٩٥، ٩٦، ويراجع: تلخيص الأدلة، للصفار، ص٢١٥، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة المحبوبي، ص٣٧.

والنيـة، والاكتسـاب في المعصـية، يجـري خـذلان الله تعـالى مـع نيتـه وقصـده؛ فيستحق العقوبة على فعل نفسه، وإذا وجد جميع ذلك في الطاعة – أي: الجهد والقصد والنية – يجري عون الله تعالى وتوفيقه مع فعله؛ لأنا لو قلنا: بأن الله تعالى يجبرهم على المعصية، ثم يعذبهم على ذلك، لكان ذلك ظلمًا منه وجورًا، والله تعالى منزه عن الظلم والجور)[1].

ويقول جمال الدين الغزنوي: (جزاء الأعمال من أعمال الثواب والعقاب يتعلق بأفعال العباد لا بتقدير الله ﷻ لقوله تعالى: ﴿وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٣٩])[2].

ويقول الكمال بن الهمام: (عن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه، وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض، وكفى في التخصيص تصحيح التكليف، هذا الأمر الواحد وأعني العزم المصمم وما سواه مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداءً بلا واسطة القدرة الحادثة المتأثرة عن قدرته تعالى)[3].

فالماتريدية يؤكدون على أن العبد له كسب حتى يثاب، أو يعاقب على ما فعله، وهو عزم وتصميم على الفعل باختيار العبد في هذا العزم، فإذا ما حصلت له رغبة وميل إلى الشيء، فإن هذا يعقبه عزم وتصميم على الفعل، ثم بعد ذلك يحصل الفعل تبعًا لهذا العزم والتصميم، وبإثبات الإرادة والاختيار للإنسان صح تكليف العبد وثوابه وعقابه على عمله كما انتفى الجبر الذي يؤدي إلى إلحاق الظلم بالباري تعالى.

---

(١) بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢٣٢.
(٢) أصول الدين، للغزنوي، ص١٧٤.
(٣) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص٥٧، ٥٨.

خامسًا: أدلة الماتريدية على مذهبهم في الثواب والعقاب.

استدل الماتريدية بأدلة من السمع والعقل:

أ- الأدلة السمعية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا يُحَلَّوۡنَ فِيهَا مِنۡ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٖ وَلُؤۡلُؤٗاۖ وَلِبَاسُهُمۡ فِيهَا حَرِيرٞ ۝٣٣ وَقَالُواْ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَذۡهَبَ عَنَّا ٱلۡحَزَنَۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٞ شَكُورٌ ۝٣٤ ٱلَّذِيٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلۡمُقَامَةِ مِن فَضۡلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٞ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٞ﴾[فاطر: ٣٣ – ٣٥].

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أحلَّ الذين اصطفاهم من عباده دار المقامة، وهي الجنة بفضله وكرمه، وليس باستحقاق العباد.

يقول أبو البركات النسفي: (﴿ٱلَّذِيٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلۡمُقَامَةِ﴾ أي: الإقامة لا نبرح منها ولا نفارقها، يقال: أقمت إقامة ومقامًا ومقامة: ﴿مِن فَضۡلِهِۦ﴾ من عطائه وإفضاله، لا باستحقاقنا)[(١)].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَضۡلٗا كَبِيرٗا﴾

[الأحزاب: ٤٧].

يقول الماتريدي: (فيه دلالة أن البشارة إنما تكون بفضل من الله؛ لا لأنهم يستوجبون بأعمالهم شيئًا من ذلك)[(٢)].

---

(١) مدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (٣/ ١٣٨)، وتفسير ملا علي القاري: أنوار القرآن وأسرار الفرقان، لملا علي القاري، تحقيق: د. ناجي السوير، (٤/ ٢٥٨، ٢٥٩)، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية – بيروت (٢٠١٣م).

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١١/ ٣٦٥)، ويراجع: إرشاد العقل السليم، لأبي السعود، (٧/ ١٠٨).

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٢﴾ يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ﴿٥٣﴾ كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ ﴿٥٤﴾ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَٰكِهَةٍ ءَامِنِينَ ﴿٥٥﴾ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَوَقَىٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴿٥٦﴾ فَضْلًا مِّن رَّبِّكَ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾

[الدخان: ٥١ – ٥٧].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر أن دخول هؤلاء المتقين الجنة يكون بفضل منه سبحانه، وليس باستحقاق العبد كما تزعم المعتزلة.

يقول الماتريدي: (أخبر أن وقايته عنهم العذاب فضل منه، ليس باستحقاق منهم بالأعمال)(١).

ويقول أبو البركات النسفي: (إن قوله: ﴿وَوَقَىٰهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ تفضل منه لهم؛ لأن العبد لا يستحق على الله شيئًا)(٢).

ب- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

لو كان العمل علة في وجوب الثواب على الله تعالى؛ لزم الخروج عن المعقول، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك؛ فيثبت أن العمل ليس علة عقلية في وجوب الثواب على الله، وأنه فضل منه سبحانه.

يقول أبو المعين النسفي: (للمعتزلة تدبير عجيب، فإنهم يزعمون أن جميع

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٣١٦).

(٢) مدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (٣/ ٣٥٠).

ما فعل الله تعالى بالعبد، وأسدى إليه من النعم، كل ذلك حق على الله تعالى واجب وجوبًا لو امتنع عن قضائه إلى مستحقه لصار ظالِمًا جائرًا، ثم إذا أوفى هذا الحق إلى مستحقه استوجب عليه شكرًا لو امتنع العبد عن أدائه صار ظالِمًا جائرًا سفيهًا مانعًا حقًا مستحقًا، ثم إذا أدى ذلك استوجب على الله تعالى بذلك ثوابًا على وجه لو لم يوفه الله تعالى كان جائرًا ظالِمًا، وهذا خروج عن المعقول، وكيف يستوجب من قضى ما عليه من الحق إلى مستحقه شيئًا عليه؟)[(١)].

ويقول جلال الدين الخبازي: (زعم البصريون من المعتزلة: أن الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى، وقلنا: بأن النعم السالفة توجب الطاعة على العبد شكرًا لنعمه التي لا تحصى كما نطق به النص، وأداء الواجب لا يصلح سببًا لاستحقاق شيء)[(٢)].

الدليل الثاني:

أن الطاعات لا تكون سببًا في استحقاق العبد للثواب على الله تعالى، كما أن المعاصي لا تكون عللًا للعقاب؛ لأن الله تعالى لا يُستحق عليه شيء، ولا مُوجب فوقه ليوجب عليه شيء - تعالى الله عن ذلك -، وإنما الطاعات علامات الثواب، والمعاصي علامات العقاب.

يقول جمال الدين الغزنوي: (الطاعات علامات للثواب لا عللًا، والمعاصي علامات للعقاب لا عللًا؛ لأن القديم سبحانه وتعالى لا يُستحق عليه، وهو المعبود المستحق للعبادة، ثوابه وعقابه عدل لا واجب على الله عز وجل؛ لأن الواجب يقتضي موجبًا، والموجِب فوق الموجَب عليه، وليس أحد فوق الله عز وجل)[(٣)].

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٢٣، ١٠٢٤).

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٣، ١٨٤.

(٣) أصول الدين، للغزنوي، ص١٧٤، ويراجع: المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، (١/ ٥٩٠)، وشرح تعديل العلوم، لصدر الشريعة، ص٢٣.

الدليل الثالث:

لو وجب الثواب والعقاب على لله تعالى؛ للزم أن تكون الجنة دار تكليف، لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك؛ فيثبت عدم وجوبهما على الله تعالى.

يقول أبو المعين النسفي: (لو جاز هذا - أي: وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى - لجاز أن يقال: بأن أهل الجنة إذا وصل إليهم الثواب يجب عليهم أداء شكره، ثم إذا أدوا ذلك يجب على الله أن يثيبهم، فيكون أهل الجنة أبدًا ممتحنين بأداء شكر ما أسدي عليهم من الثواب الذي استحقوه بأفعالهم؛ وهذا باطل بإجماع المسلمين، لما أن الجنة ليست بدار تكليف، وإذا كان الأمر على ما بيَّنَّا عُلم أن ثواب الله تعالى بفضل منه وإنعام)[1].

الدليل الرابع:

لو كان الثواب والعقاب واجبين على الله تعالى؛ للزم استحقاق الباري تعالى للذم لو ترك ما كان واجبًا عليه، ولزم أن يكون ناقصًا بذاته مستكملًا بذلك الفعل، وكلاهما محال على الله تعالى.

يقول جلال الدين الخبازي: (إن أداء الطاعة لو كان علة لوجوب الثواب على الله تعالى، فإن لم يصح ترك الإثابة من الله تعالى كان مضطرًا فيها، وإن صح فبتقدير ألا يثيب إن لم يصر مستحقًا للذم لم يتحقق معنى الوجوب، وإن صار مستحقًا للذم يلزم أن يكون ناقصًا لذاته مستكملًا بسبب ذلك الفعل، وذلك محال)[2].

تلك هي أدلة الماتريدية على قولهم: بأن الثواب فضل والعقاب عدل، وقد

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٢٤).

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٤، ويراجع: إشارات المرام، للبياضي، ص٢٢٩.

بان من خلال هذه الأدلة استنكار الماتريدية لما قال به المعتزلة من وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى، وزيادة على ذلك، فقد أورد الماتريدية عدة أسباب لرفضهم لقول المعتزلة بأن الثواب والعقاب يكونان باستحقاق لا تفضلًا منه ومنة خلقه، ومن هذه الأسباب ما يلي:

١. أن العبد مهما فعل من الطاعات لا يفي شكر بعض ما أنعم الله به عليه، فكيف يجب الثواب على الله تعالى؟

يقول شمس الدين الخيالي: (إن طاعات العبد وإن كثرت لا تفي شكر بعض ما أنعم الله عليه في وقت، فكيف يستحق عوضًا عليها في الدار الآخرة؟ هذا ولعل السر في شرعية الأحكام، وإيجاب التكاليف الشاقة للعباد هو تطويع النفس الأبية عن الانقياد، ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والغواسق الجسمانية؛ لينقش فيها الصور القدسية والمعارف الربانية، ثم يفوز بالتجليات الحقانية والاقتباس بالأنوار السبحانية على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾

[البقرة: ١٨٣])[1].

ويكأن الخيالي ينتقد ما تعلق به المعتزلة من كون الطاعة علة في الثواب، ثم يذكر ما هو الحكمة في التكليف سالكًا مسلك أهل التصوف والعرفان؛ إذ التكاليف الشاقة يكون من باب تخلي النفوس عما يحيط بها من ظلمات بسبب أعمال الشر، وذلك استعدادًا للتحلي بالثواب والنعيم الذي أعده الله لها في دار الجزاء، ثم يضرب مثالًا على ذلك بما جاء في النظم القرآني، وهو أن الصوم جعل لتنقية النفوس وتطهيرها التي هي من ثمرات التقوى.

(١) حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٤٧.

٢. إن العبد عند المعتزلة مستبد بخلق فعله، فلو فعل الطاعة، فإنه يوجب الثواب على الله تعالى وجوبًا حقيقيًا، ومن ثم يمتنع على الباري تعالى ترك الواجب، فيكون مُلجأ إلى الفعل مقهورًا.

يقول الخبازي: (إن العبد مستبد في فعله[1] عند الخصم، فلو صار سببًا للإثابة، لزم أن يكون العبد قد ألجأ الله تعالى في الإثابة)[2].

٣. إن كلام المعتزلة بأن الثواب إذا كان باستحقاق كان ألذ وأهنأ من كونه متفضلًا به كلام باطل لأمرين:

الأول: النعم كلها من الله تعالى، وله علينا المنة العظمى، ونتلذذ بالنعم بامتنانه؛ فلو كانت المنة من الله تعالى تنغص النعم، لكان ينبغي أن تكون نعمة الهداية للإيمان منغصة مكدرة على المؤمنين لقول الله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾[الحجرات: ١٧].

الثاني: عدم صحة قياس الغائب على الشاهد في هذه المسألة؛ إذ علة تنغص النعمة في الشاهد بلحوق المنة، هي: استواء المنعِم والمنعَم عليه في الجوهر، وتقاربهما في الحال والرتبة، ثم فوز أحدهما بالسعة في المال، وحرمان الآخر، فهذا من دواعي تنغص النعمة في الشاهد، فلا يقاس على ذلك حال العبد مع ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ[3].

وقد ذهب الماتريدية إلى أن الثواب والعقاب يقعان في الدنيا والآخرة، فنعم

---

(١) يلاحظ على عبارة الخبازي: (مستبد بفعله) مبالغة في نقد المعتزلة، وكان يحسن التعبير بغيرها.

(٢) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٤، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٢٣).

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٢١).

الله تعالى على عباده في الدنيا، وعقابه على المعاصي بالابتلاء أو إقامة الحدود؛ كل ذلك محمول على وقوع الثواب والعقاب في الدنيا، أما الثواب والعقاب الدائم، فإنه يكون في الآخرة بعد دخول أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار.

يقول الماتريدي: (إن الحدود في الدنيا جُعلن كَفارَات لما يرتكب من الذنوب، فلو لم يكن فيها تكفير كانت تكون زيادات على عقوبات الْكفْر، ومحال أَن يزداد عقوبَة مَا دون الكفر، فَثَبت أنها كفارات، ولا كفارة للكفر فِي الدنيا، ثَبت أَنه لَا يحْتَمل فِي العقوبَة، فجعلت أبدية وعقوبة غَيره بِحَد، فكذلك العقوبة الموعودة فيه)[1].

وإذا كان الماتريدية قد رفضوا مذهب المعتزلة في الثواب والعقاب، فما هو موقفهم من علاقة الثواب والعقاب بالفعل والترك، بمعنى: هل يستحق الإنسان الثواب والعقاب على الترك كما يستحقهما على الفعل؟ أم أن الثواب والعقاب قاصران على الفعل فقط؟

سادسًا: علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك عند المعتزلة والماتريدية:

إن المعتزلة لم يكونوا على قول واحد في هذا الأمر، وإنما اختلفوا في استحقاق الثواب والعقاب على الترك على قولين:

القول الأول:

ذهب أبو علي الجبائي: إلى أن الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على الفعل، ولا يستحقان على الترك، فتارك الفعل القبيح لا يستحق الثواب، وتارك الفعل الحسن لا يستحق العقاب؛ لأن القادر عنده لا يخلو حاله من الفعل سواء كان أخذًا أم تركًا.

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٢٦٠، ويراجع: كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، (١/ ١١٦).

يقول القاضي عبد الجبار: (عند أبي علي أن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل؛ فأما على أنه لا يفعل، فلأننا على قوله: إن القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك)[1].

وقد استدل أبو علي الجبائي على مذهبه بأدلة منها:

الدليل الأول:

لو جاز استحقاق الذم على الإخلال بالواجب؛ لجاز معاقبة العبد على ما لا يتعلق بقدرته، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك، فيثبت أن الإخلال بالواجب ليس بمنزلة فعل القبيح.

بيان الملازمة: أن من يجوِّز تعلق الذم بعدم فعل الواجب يكون أسوأ حالًا من مذهب جهم: (لأن أكثر ما جوزه جهم، أن يعاقب العبد على ما لا يتعلق به، فأما ألا يكون هناك فعل ينصرف إليه استحقاق الذم والعقاب فلا، وأنتم قد جوزتم أن يذم ويعاقب، وإن لم يكن هناك فعل ولا كف، ولا أخذ ولا ترك، ولا صغيرة ولا كبيرة، وذلك أدخل في الجهالة من قول جهم)[2].

الدليل الثاني:

لو جاز تعلق الذم والعقاب على ترك الواجب؛ لجاز معاقبة الإنسان وذمه على العدم، لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك؛ فيثبت أن الذم والعقاب لا يتعلقان إلا بالفعل.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣٨، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٢.
(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٤٠، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٣.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (واحتجوا لذلك بأشياء منها: أن قولكم – أي: جواز تعلق الذم والعقاب على ترك الواجب – تصريح بأنه يستحق الذم لا على شيء، ولا على معنى حصل منه، وهذا معلوم بطلانه باضطرار)[١].

وأما القول الثاني:

فقد ذهب أبو هاشم والقاضي عبد الجبار وركن الدين الخوارزمي إلى أن الثواب والعقاب يستحقان على الترك، فالمدح والثواب كما يستحقان على فعل الطاعة، فإنهما يستحقان على عدم فعل القبيح، والذم والعقاب كما يستحقان على فعل القبيح، فإنهما يستحقان على الإخلال بالواجبات.

يقول القاضي عبد الجبار: (قد ثبت في العقول حسن تعلق اللوم بأنه لم يفعل الواجب، كما ثبت حسن تعليق اللوم بكل واحد من القبائح؛ لأنه يحسن أن يقال لمن لم يرد الوديعة، ولم يفعل غيره من الواجبات، لِم لَم ترد الوديعة؟ ولِم لَم تفعل ما وجب عليك؟ كما يحسن أن يقال: لِم ظلمت؟ ولِم أسأت؟ ويقصد بهذا القول الذم؛ فلو لم يكن ذلك وجهًا للذم، لم يحسن تعليق الذم به، كما لا يحسن أن يقول له: لِم لَم تقم؟ ولِم لَم تقعد؟)[٢].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (ذكر قاضي القضاة أن الظاهر من مذهب الشيوخ قبل أبي هاشم مثل أبي علي، وأبي القاسم: أنه لا يجوز أن يستحقا على الإخلال، وإنما يستحقان على فعل يفعله عند الإخلال بهما، هو ترك للقبيح

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٣، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٤٠، ٦٤١.

(٢) المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٢٥٥)، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣٨.

أو الواجب، وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنهما يستحقان بالإخلال، وهذا هو الذي نصره شيخنا أبو الحسين، وهو الذي نختاره)[1].

وقد استدلوا على مذهبهم بأدلة منها:

الدليل الأول:

قياس الغائب على الشاهد، فمعلوم أنه في الشاهد أن العقلاء يستحسنون ذم من ترك واجبًا، دون فرق بينه وبين من فعل محظورًا.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (والذي يدل على صحته – أي: استحقاق الثواب والعقاب على الترك – أن المستلقي في دار الغير بإذن صاحبها إذا أمره بالخروج منها، فلم يخرج استحسن العقلاء ذمه، وعلم حسن ذلك باضطرار، فلا يخلو إما أن يستحسنوه على استلقائه الأول، وذلك لا يجوز؛ لأنه لو كان بإذن صاحبها، وعلى أنه يفعل في نفسه سكونًا، وهذا لا يصح؛ لأن العقلاء لا يعلمون ذلك، أو على أنه لم يفعل الخروج، وهذا هو المعلوم عندهم؛ ولأنهم يعللون حسن ذمه بذلك، فيقولون: أمره بالخروج فلم يخرج، فصح أنه الجهة التي يذمونه عليها)[2].

الدليل الثاني:

قياس الإخلال بالواجبات على فعل القبائح بجامع استحقاق الذم لكل منهما، فإننا متى علمنا إخلال الفاعل بالواجبات علمنا استحقاقه للذم، وإن لم نعلم أمرًا آخر، كما أنه متى عرفنا كونه فاعلًا للقبيح مع علمه به عرفنا أنه يستحق

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٢.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٢، ويراجع: المغني، للقاضي عبد الجبار، (١٤/ ٢٥٤)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣٨.

الذم، وإن لم نعلم شيئًا آخر، فيجب أن يكون كل واحد من الأمرين مؤثرًا في استحقاق الذم[1].

وإذا كان أصحاب القول الثاني قد ذهبوا إلى استحقاق الثواب والعقاب على الفعل والترك، فإنهم قاموا بنقد ما استدل به أصحاب القول الأول، حيث إنهم ذهبوا إلى ضرورة التنبيه على افتراق مذهبهم عن مذهب جهم؛ لأن سبب استحقاق الذم عندهم هو الإخلال بالواجب، وهو من إرادة الإنسان، وأما جهم فقد جوَّز أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به أصلًا، بل جوَّز معاقبة الإنسان على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه، فكيف يستوي المذهبان؟ وأما قولهم: بأنه استحق الذم والعقاب على العدم: فأجاب عنه القاضي عبد الجبار ومن تبعه، بأنه استحق الذم والعقاب على الإخلال بالواجب مع التمكين وإزاحة العلة[2].

ولكن ما هو رأي الماتريدية في علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك؟

الحق أن هذه المسألة من دقيق الكلام وجليله، حيث إن المتكلمين من علماء المدرسة الماتريدية، لم يتناولوها بالبحث؛ لأنها ذات جذور أصولية، فقد اعتنى بها علماء أصول الفقه من الحنفية، وذهبوا إلى أن الثواب يكون على الترك كما يكون على الفعل؛ لأن الشرع قد رتب على تارك الأمر بالطاعة الذم والعقاب.

يقول الصغناقي: (إن الأمر حقيقة شرعية في الوجوب الذي يترتب على مخالفته الإثم والعقاب، بدليل أن الشرع ذم تارك الواجب وسماه عاصيًا، ورتب عليه العقاب)[3].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٣٨، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٣.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٤١، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٤٦٤.

(٣) الكافي شرح البزدوي، للصغناقي، (١/ ٣٣٤).

ويقول علاء الدين البخاري: (إن استحقاق العقاب لما ترتب على تركه -أي: الأمر بالطاعة- كتَرَتبِ الثَّوَابِ على فِعله دَل أن الفعل مطلوب الأمر من كل وجه، فيثبت به كمال الطلب من جانبه)[1].

وقد استدلوا على ذلك بأدلة منها:

الدليل الأول:

أن الشرع قد رتب الذم والعقاب على من ترك الامتثال للواجب، بدليل ما ورد من ذم إبليس على تركه للسجود الذي أمره الله به في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[الأعراف: ١٢].

يقول شمس الأئمة السرخسي: (لَا يكون عَاصِيا بترك الِامْتِثَال إِلَّا أَن يكون مُوجبه الْإِلْزَام قَالَ تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ أي: أن تسجد، فقد ذمه على الِامْتِنَاع من الِامْتِثَال، والذم بترك الْوَاجِب)[2].

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النور: ٦٣].

يقول علاء الدين السمرقندي: (إن الله تعالى ألحق الوعيد الشديد بمخالفة أمر النبي ﷺ مطلقًا، ومخالفة أمره: هو ترك ما أمر به؛ إذ المخالفة ضد الموافقة، وموافقة أمره عليه السلام هو إتيان ما أمر به، فالمخالفة على مضادته ترك المأمور به، دل أن مخالفة أمر الرسول مطلقًا حرام، وإلا لما ألحق الوعيد الشديد به)[3].

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، (١/ ١١١).

(٢) أصول السرخسي، لشمس الأئمة السرخسي، (١/ ١٨).

(٣) ميزان الأصول في نتائج العقول، لأبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، (١/ ٩٩)، ويراجع: أصول السرخسي، لشمس الأئمة السرخسي، (١/ ١٨).

وإذا كان الثواب عند الماتريدية مترتب على ترك المعصية، كالعقاب مترتب على ترك الطاعة، فما المقصود بالترك عندهم؟

إن الماتريدية قد رتبوا الثواب على الترك الذي هو فعل النفس، أما الترك من حيث هو هو فلا يثاب عليه؛ لأنه عدم والعدم غير مقدور.

يقول شمس الدين الفناري: (إن الترك بمعنى: عدم الفعل لا يصح طلبه؛ إما لأنه غير مقدور، وإما لأنه لو كان مطلوبًا لترتب عليه الثواب، فيكون كل مكلف مثابًا باعتبار عدم فعل المنهيات التي لا تحصى، ولا قائل به، والمطلوب الفعل كفًا كان أو غيره)[(١)].

ويقول أمير بادشاه: (أكثر المتكلمين ذهبوا إلى أنه لا تكليف إلا بفعل كسبي سَوَاء كَانَ فعل الجَوَارِح أَو الْقلب، والفعل المكَلف بِهِ في النهي كف النفس عن المنهي عنه)[(٢)].

ويقول شهاب الدين الحموي[(٣)]: (الثواب في الحقيقة ليس إلا على الفعل؛ لما تقرَر أن الكف فعل النفس، فإن الفعل كما ينسب إلى الجوارح ينسب إلى النفس، وحينئذ فالترك من حيث هو هو لا يتصور أن يكون مثابًا عليه، فإن قيل: لا نسلم أن الكف فعل بل هو تركه وتركه غيره، فالجواب: أنه فعل النفس بدليل قوله تعالى:

---

(١) فصول البدائع في أصول الشرائع، لشمس الدين الفناري، (١/ ٢٠٢).

(٢) تيسير التحرير، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي، (٢/ ١٣٥).

(٣) شهاب الدين الحموي: هو حمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي: مدرس من علماء الحنفية، حموي الأصل، مصري، كان مدرسًا بالمدرسة السليمانية بالقاهرة. وتولى إفتاء الحنفية، وصنف كتبا كثيرة، منها: «غمز عيون البصائر»، «نفحات القرب والاتصال»، «الدرّ الفريد في بيان حكم التقليد»...، وغير ذلك توفي عام (١٠٩٨هـ - ١٦٨٧م). ينظر: الأعلام، للزركلي، (١/ ٢٣٩).

﴿إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا﴾[الفرقان: ٣٠])(١).

وحتى يتحقق الثواب على الترك عند الماتريدية، فلا تكفي نية الترك، بل لابد من أن تكون مقترنة بالقدرة على الفعل، حتى يثاب عليها.

يقول ابن نجيم: (إن ترك المنهي عنه لا يحتاج إلى نية للخروج عن عهدة النهي، وأما لحصول الثواب؛ فإن كان كفًا، وهو أن تدعوه النفس إليه قادرًا على فعله، فيكف نفسه عنه خوفًا من ربه فهو مثاب، وإلا فلا ثواب على تركه، فلا يثاب على ترك الزنا وهو يصلي، ولا يثاب العنين على ترك الزنا، ولا الأعمى على ترك النظر إلى المحرم)(٢).

والحاصل: أن علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك لدي علماء المدرسة الماتريدية لها امتداد أصولي، وقد جاء قولهم فيها مرتكزًا على أصول فكرية فصح قبوله؛ إذ الثواب والعقاب على الفعل، والترك بشهادة السمع، غير أن الترك عدم فلابد أن يكون فيه معنى الفعل حتى يصح الثواب عليه، ومجرد النية غير كافٍ في الترك، بل لابد أن تكون مصحوبة بالقدرة على الفعل.

وبعد بيان علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك، عند المعتزلة والماتريدية، تبقى نقطة أخيرة عند الماتريدية، وهي حكم الخلف في الوعد والوعيد.

---

(١) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لأبي العباس أحمد مكي الحسيني الحموي، (١/ ٩٥)، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

(٢) الأشباه ولنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم= =المصري، تحقيق: الشيخ. زكريا عميرات، ص٢٢، الطبعة الأولى: الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

سابعًا: موقف الماتريدية من الخلف في الوعد والوعيد:

أجمع الماتريدية على أنه لا يجوز الخلف في وعد الله تعالى بالثواب، ولذلك لا يمكن إسقاط الثواب على الطاعات والأعمال الصالحة أبدًا، وإلا لزم الكذب والسفه على الله تعالى.

يقول أبو اليسر البزدوي: (عند أهل السنة والجماعة الظلم والكذب، والخلف في الوعد مستحيل في حق الله تعالى)[١].

ويقول أبو المعين النسفي: (الخلف في الوعد بإجماع العقلاء من أمارات اللوم)[٢].

ويقول نور الدين الصابوني: (إن الخلف كذب، والكذب من الله مستحيل سواء كان في الوعد، أو في الوعيد)[٣].

ويقول شمس الدين الخيالي: (إن الآيات الواردة في ثواب المطيع نعمل بمقتضاها، ونقول بوقوعه لمن آمن وأطاعه، لما أن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيهه عنه)[٤].

وأما الخلف في الوعيد بالعقاب، فقد اختلف الماتريدية فيه على قولين:

القول الأول:

لا يجوز الخلف في وعيد الله بالعقاب، كما لا يجوز الخلف في وعده بالثواب.

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٤.
(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٤٦).
(٣) الكفاية، للصابوني، ص١١٧.
(٤) شرح الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٤٧، ويراجع: إشارات المرام، للبياضي، ص٢٢٩.

يقول أبو المعين النسفي: (إن فحول المتكلمين يقولون: الخلف على الله غير جائز لا في الوعد ولا في الوعيد، لما أنه لو جاز الخلف عليه لجاز أن يقال: إنه مخلف الوعيد، وهو غير جائز)(١).

ويقول أبو البركات النسفي: (لا يجوز الخلف في الوعد، وكذا في الوعيد في الصحيح)(٢).

ويقول ملا علي القاري: (المحققون صرحوا بأن الخلف على الله تعالى غير جائز لما أنه لو جاز الخلف عليه، لجاز أن يقال: إنه مخلف الوعيد، وهو غير جائز إجماعًا؛ لإيهامه النقص)(٣).

وقد استدل أصحاب هذا القول على مذهبهم بما يلي:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾[الحج: ٤٧].

وجه الدلالة: أخبر الله تعالى عن وعيده الذي سمي وعدًا بأنه لا يتخلف.

يقول الماتريدي في وجه الدلالة من الآية: (لن يخلف الله وعده الذي وعد في نزول العذاب أنه ينزل بهم لا يتقدم، ولا يتأخر عن ميعاده)(٤).

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٥٦)، ويراجع: البداية في أصول الدين، للصابوني، ص٣٦١، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٧٥.

(٢) عمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٥٣.

(٣) القول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٢٦.

(٤) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٩/ ٣٩١)، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٥٨)، والقول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٢٨.

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[ق: ٢٩].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر بأنه لا يبدل القول لديه بوقوع الخلف فيه، فلا تبديل ولا خلف في قوله، ومن ثم فلا تبديل في وعيده سبحانه.

يقول الماتريدي: (ما يبدل ما استحق كل واحد منكم من العذاب والثواب، وما سبق مني من الوعد والوعيد في الدنيا، بأن أجعل جزاء الكافر الجنة وجزاء المؤمن النار؛ إذ قد سبق في وعدي ووعيدي بأن الجنة مثوى المؤمنين، والنار مثوى الكافرين، فلا يبدل عندي ذلك الوعد والوعيد)[١].

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾[الحشر: ١١].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر أن الكذب هو خلاف ما عليه المخبر، ولو جاز الخلف في الوعيد لجاز الخروج عن ظاهر هذه الآية[٢].

الدليل الرابع:

لو جاز الخلف في الوعيد بالعقاب لجاز الكذب على الله تعالى، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك، فيثبت نقيضه، وهو عدم جواز الخلف في الوعيد.

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٤/ ١١١)، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٥٨)، والكفاية، للصابوني، ص١١٧، والقول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٢٧.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٥٨)، والكفاية، للصابوني، ص١١٧، والقول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٢٧.

بيان الملازمة: أن الله تعالى أخبر بعدم الخلف في الوعيد، وإخبار الله تعالى لا يتغير أبدًا سواء في الدنيا أو الآخرة، فلو جاز الخلف في الوعيد بدخول مرتكب الكبيرة الجنة، وعدم عقابه في الآخرة مع بقاء الإخبار، للزم الكذب على الله تعالى، وهو محال[١].

إن هذا الفريق من الماتريدية يمنع الخلف في وعيد الله تعالى بالعقاب؛ لأن إخبار الله تعالى لا يتغير بتغير الأحوال، وقوله لا يتبدل أبدًا، وإذا تبدل قوله أو تغير وعيده كان كذبًا، والكذب محال على الله تعالى.

وأما القول الثاني:

فقد ذهب أصحابه إلى جواز الخلف في الوعيد، فإن الله تعالى قد يعفو، ويسقط العقاب عن أصحاب الكبائر والذنوب من عصاة المسلمين على سبيل التفضل والكرم منه سبحانه.

يقول أبو اليسر البزدوي: (الخلف في الوعيد ليس بخلف، بل هو كرم وتفضل حتى قلنا: إن الله تعالى يوعد ثم يعفو تكرمًا وتفضلًا، حتى قلنا: لا يجوز أن يقال: الله تعالى صادق في وعيده، بل يقال: صادق في وعده، وهو مجاز فإن الكذب والصدق يكون في الماضي)[٢].

فالبزدوي يصرح بأن جواز الخلف في الوعيد لا يترتب عليه إلحاق الكذب بالباري تعالى؛ لأنه مجاز عن كرمه وتفضله سبحانه على عباده.

ويقول أبو المعين النسفي: (إن الله تعالى يخلف في الوعيد، والخلف في

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٥٨)، والكفاية، للصابوني، ص١١٧، ونظم الفرائد، لشيخ زاده، ص٢٩.
(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٣٤.

الوعيد كرم، فأما الخلف في الوعد فهو لؤم، وكان يذهب إلى هذا كثير من فقهائنا)[1].

ويقول نور الدين الصابوني: (سلم بعض أصحابنا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ عموم الوعيد في جميع العصاة، لكنهم قالوا: الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحققون لم يجوزوا الخلف من الله تعالى لا في الوعد ولا في الوعيد)[2].

ويكأن النسفي والبزدوي يأخذان بأيدينا نحو الفقه الحنفي، فالنسفي يقول: بأن القائلين بجواز خلف الوعيد هم الفقهاء منهم، والصابوني يقول: سلم بعض أصحابنا، مما يدل على أن القائلين بجواز خلف الوعيد هم الفقهاء منهم، وبالرجوع إلى الفقه الحنفي تأكدت لنا عبارتي النسفي والصابوني بأن القائلين بجواز تخلف الوعيد أغلبهم من فقهائهم.

يقول ابن عابدين: (الأشبه ترجح جواز الخلف في الوعيد في حق المسلمين خاصة دون الكفار)[3].

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأن الخلف في الوعيد يكون كذبًا مذمومًا إذا كان في الماضي أما في المستقبل فهو محمود عرفًا.

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٥٦).

(٢) البداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني، ص٣٨١، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص١١٦، ١١٧.

(٣) رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، (١/ ٥٢٣)، ويراجع: درر الحكام شرح غرر الأحكام، لمحمد بن قراموز ملا خسرو، (١/ ٧٦)، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم المصري، (١/ ٣٥٠)، الطبعة الثانية: دار الكتاب الإسلامي، دون تاريخ.

يقول ملا علي القاري: (يجوز الخلف في الوعيد؛ لأنه كرم فيليق به تعالى، وفي الوعد لؤم، فينزه عنه المنعوت بالصفات العلى، فأي رد عليه أنه يلزم منه الكذب في خبره، وهو منزه عما يكون نقصًا في أثره، ودفع بأن الكذب يكون في الماضي، وهذا إنما هو بالنسبة إلى الآتي، بل يسمى هذا خلفًا، وهو في الوعيد محمود عرفًا)(١).

ولا يخفى أن أصحاب هذا الاتجاه يتفقون مع بعض الأشاعرة(٢) الذين ذهبوا إلى جواز الخلف في الوعيد؛ لأنه كرم(٣).

وقد ذهب ملا علي القاري إلى أن الخلاف بين الفريقين في الحقيقة خلاف لفظي يدركه من تجرد بعقله عن التقليد.

يقول ملا علي القاري: (التحقيق أن الخلاف صوري ولفظي؛ لأن خلف الوعيد من حيث هو نظر العقل على قياس المخلوقين، وأما من حيث أنه يلزم منه خلف الأخبار ووقوع الكذب غير سديد، وهذا واضح عند من لم يتقيد بقيد التقليد، ووفقه الله بحسن العناية والتأييد)(٤).

---

(١) القول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٢٥، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٤١، ١٤٢، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١٠٥٦/٢).

(٢) إن مذهب الأشاعرة هو جواز الخلف في الوعيد، إلا الرازي منهم حيث يقول: (إنه ﷻ واجب الصدق وممتنع الكذب من الوعد والوعيد وغيرهما، وقال بعض الناس: إن خلف الوعيد يقتضي المدح لله تعالى، وذلك جائز على الله تعالى، والدليل على فساد مذهبهم وصحة ما ذكرناه: أن من جاز الخلف في كلامه ففي أي كلام تكلم به يحتمل فيه الكذب قطعًا لتجويز الخلف في كلامه، وإذا ثبت هذا في الوعيد ثبت الخلاف في الوعد، ويرتفع الوثوق عن وعده ووعيده وبعث الرسول، وهذا لا يقوله مسلم). المسائل الخمسون في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ص٦٣، طبعة: ـ المكتب الثقافي – القاهرة (١٩٨٩م).

(٣) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني، ص٤٠٠ وما بعدها.

(٤) القول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٢٥، ويراجع: حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٤٨.

وإذا كان هذا هو مذهب الماتريدية في الوعيد بالنسبة لعصاة المسلمين، فهل يجوز خلف الوعيد بالنسبة للكفار والمشركين؟

أجمع الماتريدية على أن الله تعالى لا يعفو عن الكفر والشرك؛ لأن الله تعالى لا يعاقب إلا من يستحق العقاب تحقيقًا لحكمته تعالى؛ ولأن الكفر قبيح لذاته عقلًا، فلا يمكن رفع الحرمة عنه.

يقول الماتريدي: (إن الكفر قبيح لعينه لا يحتمل الإطلاق، ورفع الحرمة فعلى ذلك عقوبته في الحكمة لا يحتمل الارتفاع وَالعَفو عنه، وَسَائِر المأثم جَائِز رفع الحرمة عنها في العقل، وإباحة ما له العقوبة فمثله عقوبته)[١].

ويقول أيضًا: (إن العفو عن الْكَافِر عَفو فِي غير مَوضِع الْعَفو؛ لأنه منكر الْمنعم وَيرى ذلك حقا؛ فَيكون فِي ذَلِك تضييع العفو وإبطال النعمة)[٢].

ويقول أبو المعين النسفي: (إن الكفر نفسه لا يحتمل الإباحة، ورفع الحرمة عنه فعلى ذلك عقوبته في الحكمة لا تحتمل الارتفاع، والعفو عنه بخلاف سائر المآثم)[٣].

وإذا كان الماتريدية يمنعون جواز العفو عن الكفر والشرك، فهل هذا المنع سمعًا أم عقلًا؟

الحق أن الماتريدية قد ذهبوا إلى أن هذا المنع لا يجوز عقلًا، وإن كان الأشاعرة[٤] قد جوَّزوا وقوعه في العقل؛ لأن الله تعالى هو مالك الملك، فله أن يتصرف فيه كيف يشاء[٥]، ومنعوا وقوعه سمعًا.

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٢٦٠.
(٢) المصدر السابق: الصفحة نفسها.
(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٥).
(٤) ينظر: مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي، (٥/ ١١٢).
(٥) ينظر: اللمع، للأشعري، ص١١٦

يقول نور الدين الصابوني: (اختلف القائلون بجواز العفو، ونفي الخلود عن مرتكب الكبائر في الكفر والشرك؛ أنه هل يجوز في العقل العفو عن الشرك والكفر أم لا؟ قالت الأشعرية: يجوز ذلك، وكذا عندهم يجوز من الله تعالى تخليد المؤمنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة، إلا أن السمع ورد أنه لا يفعل، قالوا: لأنه تصرف في ملكه، ويجوز ذلك ولا يكون ظلمًا؛ لأن الظلم تصرف في ملكية الغير، قال أصحابنا: لا يجوز من الله أن يعفو عن الكافر، ويخلده في الجنة، ولا أن يخلد المؤمنين في النار؛ لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء وبين المحسن، وما يكون على خلاف قضية الحكم يكون سفهًا، وأنه يستحيل من الله كالظلم والكذب، فلا يوصف الله بكونه قادرًا عليه)[(١)].

ويقول أبو البركات النسفي: (تخليد المؤمنين في النار، وتخليد الكافرين في الجنة يجوز عقلًا عند الأشاعرة، إلا أن السمع ورد بخلافه، وعندنا لا يجوز)[(٢)].

وقد ذكر الماتريدية أدلة عقلية على عدم جواز العفو عن الشرك والكفر، مفادها: أن من حكمة الباري تعالى أن يضع الشيء في موضعه، وليس إثابة الكافر ودخوله الجنة من الحكمة، بل من قبيل الظلم، وكذا تقتضي الحكمة عدم التسوية بين الكفار والأبرار[(٣)].

وخلاصة الأمر: أن الماتريدية لا يجوزون في العقل أن يعفو الله عن الكفر والشرك؛ لأن هذا يتنافى مع ماتقتضيه الحكمة.

---

(١) الكفاية، للصابوني، ص١١٨. ١١٩، والقول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٣٥.
(٢) عمدة العقائد، لأبي البركات النسفي، ص١٥٤.
(٣) ينظر: الكفاية، للصابوني، ص١١٩.

خلاصة:

يمكننا أن نخلص من خلال دراستنا لهذا الفصل إلى عدة أمور وهي:

- جاء السياق العام للمذهب الماتريدي، ناقدًا لتعريف المعتزلة للثواب والعقاب، وقد ظهر ذلك جليًا عند ردهم على وجوب المعتزلة للثواب والعقاب، وعلى خلود مرتكب الكبيرة في النار.

- اتفق المعتزلة على أن الثواب مستحق على الله تعالى، ولكنهم اختلفوا في وجه استحقاقه، فذهب البصريون إلى أن الثواب يكون استحقاقًا للعباد مقابل تكليفهم المشاق، بينما ذهب البغداديون إلى أن الثواب واجب من حيث جوده تعالى، وقد قام معتزلة البصرة بالرد عليهم.

- الماتريدية يرون أن الثواب بالفضل والعقاب بالعدل دون وجوبهما على الله تعالى؛ لأن الوجوب يستلزم القهر والإلجاء، ولا يجوز ذلك في حقه تعالى؛ لأنه المالك والمتصرف في هذا الكون وحده.

- الحسن والقبح العقليان هما الأساس الذي اعتمد عليه معتزلة البصرة في حكمهم بوجوب استحقاق الثواب للمطيعين، والعقاب للعاصين.

- الماتريدية لم يرتبوا على قولهم: بحسن بعض الأشياء وقبحها في العقل ما رتبه المعتزلة من أشياء أوجبوها على الله تعالى كوجوب الصلاح والأصلح، والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، والعوض عن الآلام، فذهب الماتريدية بأنه لا يجب عليه تعالى شيء.

- لقد بنى الماتريدية مذهبهم في الثواب والعقاب على رأيهم في أفعال العباد، فالثواب والعقاب يقومان على أساس إثبات الإرادة والاختيار للإنسان.

- رفض الماتريدية ما قاله المعتزلة في الثواب والعقاب بالسمع، وبالأدلة العقلية.
- افترق المعتزلة على قولين في علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك، فمنهم من قال: باستحقاقه على الفعل فقط، ومنهم من قال: باستحقاقه على الفعل والترك.
- إن مسألة علاقة الثواب والعقاب بالأفعال والتروك عند الماتريدية لها صلة وثيقة بعلم أصول الفقه، حيث إن الثواب يكون على الترك كما يكون على الفعل.
- لكي يتحقق الثواب على الترك عند الماتريدية، فسروا الترك على أنه فعل النفس، ولم يكتفوا بنية الترك، بل لابد أن تقترن بالقدرة على الفعل حتى يثاب عليها.
- اتفق الماتريدية على عدم جواز الخلف في الوعد، وأما الوعيد فكانوا على قولين: أحدهما: عدم جواز خلف الوعيد، وهو ما عليه المحققون منهم، والثاني: جواز خلف الوعيد، وهو ما عليه فقهاؤهم.
- أجمع الماتريدية على أنه لا يجوز في العقل أن يعفو الله عن الكفر والشرك؛ لأن هذا يتنافى مع ما تقتضيه الحكمة، واقتصر الأشاعرة على جواز وقوعه عقلًا، وعدم الإخبار به سمعًا؛ بناءً على مالكية الله تعالى لكل شيء.

الفصل الرابع

الشفاعة وبعض المسائل المتعلقة بالسمعيات عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم

المبحث الأول

الشفاعة عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

إن مسألة الشفاعة من المسائل المتعلقة بأصل الوعد والوعيد عند المعتزلة؛ حيث تعد إحدى جهات العفو عن بعض أصحاب الوعيد، مثل مرتكبي الكبائر، وكانت هذه المسألة هي آخر باب يُرجى منه العفو عن صاحب الكبيرة الذي حكم المعتزلة بخلوده في النار، لكنهم أصروا على عدم خروجه منها بالشفاعة أيضًا، ويتضمن هذا المبحث الحديث عن قضية الشفاعة من حيث تعريفها، وأنواعها، وما دار حولها من نزاع بين المعتزلة والماتريدية، بحيث نستعرض رأي المعتزلة وأدلتهم، والأسس التي ارتكزوا عليها في مسألة الشفاعة، وموقف الماتريدية من هذه الأسس، ثم نتعقب هذا برأي الماتريدية، وأدلتهم وجهودهم في مواجهة المعتزلة في إنكارهم لشفاعة النبي ﷺ لأصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل أن يتوبوا، وقد جاء الحديث متمثلًا في عدة نقاط:

- تعريف الشفاعة، وأنواعها، وتحرير محل النزاع بين المعتزلة والماتريدية.
- مذهب المعتزلة، وأدلتهم في الشفاعة.
- جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في الشفاعة.

أولًا: تعريف الشفاعة، وأنواعها، وتحرير محل النزاع بين المعتزلة والماتريدية:

الشفاعة في اللغة: ترجع مادة الشفاعة في أصلها اللغوي إلى الفعل «شَفَعَ» الشيء شفعًا: أي: ضم مثله إليه، وشَفَعَ: جعله زوجًا وشفع لفلان: كان شفيعًا له، وشفع إلى فلان: توسّل إليه بوسيلة، وشفع في الأمر: كان شفيعًا فيه، ويقال: تشفّع لفلان في الأمر وتشفّع به إليه: توسّل به إليه، و«الشافع» صاحب الشفاعة، و«الشفاعة» كلام الشّفيع، و «الشَّفِيع» صاحب الشّفاعة[(١)].

فالشفاعة في اللغة مأخوذة من مادة «شَفَعَ»، والتي تحمل معنى الزوجية ضد الوتر؛ حيث إن الشفيع ينضم إلى المشفوع له لحصول الأمر المشفوع فيه، فيصير شفعًا بعد أن كان فردًا.

يقول القاضي عبد الجبار مؤكدًا على هذا المعنى اللغوي: (اعلم أن الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر، فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعًا)[(٢)].

ويقول الصفار: (اعلم أن الشفاعة مصدر من قولهم: شفع لي فلان إليَّ فلان شفاعة، والشفاعة: ضم الشيء إلى الشيء فيكون زيادة عليه، وطلب النفع لغيره، والشفيع والشافع بمعنى واحد)[(٣)].

---

(١) ينظر: مختار الصحاح: لأبي بكر الرازي، ص: ١٦، ولسان العرب، لابن منظور، (٨/ ١٨٤)، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص٧٣٤، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، ص٤٨٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٨.

(٣) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٧٧.

وقد عرف البيجوري الشفاعة عرفًا – أي: المعروفة عند الناس – بأنها: (سؤال الخير من الغير للغير)[١].

فتعريف الشفاعة عرفًا لا يبتعد كثيرًا عن المعنى اللغوي؛ إذ هما يدوران حول سؤال حاجة في الخير من شخص لشخص آخر.

وأما عن تعريف الشفاعة في الاصطلاح فقد عرفها المعتزلة: بأنها مسألة الغير أن ينفع غيره أو يدفع عنه مضرة، ولابد من شافع، ومشفوع له، ومشفوع إليه)[٢].

وهذا نفس ما ذهب إليه الماتريدية؛ إذ هي طلب منفعة الغير، ودفع الضرر عن الجاني.

فعرفها الصغناقي بأنها: طلب العفو عن الجاني[٣]، **وعرفها الأقشهري بأنها**: اسم لطلب العفو من الذي وقع الجناية في حقه[٤].

ومنافع الشفاعة وفوائدها عند الماتريدية غير قاصرة على المشفوع له، بل تشمل الشافع، فمنفعة المشفوع له تحط عنه اللوم، وترفع في درجته ومنزلته، ومنفعة الشافع تكون في تفضيله على المشفوع له، وبالترحم عليه ممن وقعت الشفاعة في حقه.

يقول الصفار: (وفي الشفاعة منافع منها: في حق المشفوع له، ومنها: في حق الشفيع، فالنفع الذي في حق المشفوع له: حط العقاب واللائمة عنه، وتبليغه منزلة لو لم تكن الشفاعة لم يبلغ تلك المنزلة، أو تبليغه درجة هي أعلى درجة، وأما

---

(١) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للإمام إبراهيم بن محمد البيجوري، تحقيق: د. على جمعة، ص٣٠٥، الطبعة الأولى: دار السلام – القاهرة (١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٨.

(٣) التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١٢١.

(٤) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٧٥.

الذي في حق الشفيع: فهو نيل الثواب بما يترحم عليه المشفوع له، وتفضيله على المشفوع له)[1].

وخلاصة القول في تعريف الشفاعة: أن معنى الشفاعة في اللغة يتقارب مع معناها في العرف والاصطلاح؛ إذ تدور الكلمة في مجملها حول سؤال منفعة الغير، ورفع الجناية عنه، وقد زاد الماتريدية قليلًا في منافع الشفاعة؛ إذ أرجعوها إلى الشافع والمشفوع له.

أنواع الشفاعة:

ذهب ملا علي القاري إلى أن الشفاعة على خمسة أنواع: -

الأول: شفاعة مختصة بنبينا ﷺ، وهي الإزاحة من هول الموقف، وتعجيل الحساب.

والثاني: في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وهذه أيضًا وردت في نبينا ﷺ.

والثالث: الشفاعة لقوم استوجبوا النار، فيشفع فيهم نبينا ﷺ، ومن شاء الله تعالى.

والرابع: فيمن دخل النار من المذنبين، فقد جاءت الأحاديث بإخراجهم من النار بشفاعة نبينا، والملائكة، وإخوانهم من المؤمنين، ثم يُخرِج الله تعالى كل من قال: لا إله إلا الله.

والخامس: الشفاعة في زيادة الدرجات لأهلها، وهذه لا ننكرها أيضًا[2].

ولكن أين محل النزاع بين المعتزلة والماتريدية في هذه الأنواع؟

---

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٧٧، ٧٧٨.

(٢) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا علي القاري، (٨/ ٣٥٦٨)، الطبعة الأولى: دار الفكر - بيروت (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م)، ويراجع: القول السديد، للشيخ محمود أبو دقيقة، (١/ ٢١٩ وما بعدها).

تحرير محل النزاع بين المعتزلة والماتريدية:

لا نزاع بين المسلمين في ثبوت شفاعة النبي ﷺ لأمته، وإنما النزاع حول من تكون له الشفاعة، أو بمعنى أكثر وضوحًا، هل تفيد الشفاعة مرتكب الكبيرة الذي مات ولم يتب من ذنبه مع إصراره عليها؟ هذا هو مدار التنازع بين المعتزلة والماتريدية.

يقول القاضي عبد الجبار: (لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ﷺ ثابتة، وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن)[1].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (اتفق المسلمون على أن لمحمد ﷺ شفاعة في الدار الآخرة، ثم اختلفوا في أن شفاعته تكون للمؤمنين ليتفضل الله عليهم بزيادة المنافع، أم تكون لمرتكبي الكبائر الذين خرجوا من الدنيا مصرين عليها)[2].

فمحل النزاع بين المعتزلة والماتريدية في الشفاعة يدور حول صاحب الكبيرة المستحق للعقاب في الآخرة هل يجوز العفو عنه بشفاعة النبي أم لا؟ فيكون النزاع حول المعنى الثالث والرابع، وستوضح السطور القادمة - إن شاء الله تعالى - مذهب المعتزلة في الشفاعة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٧، ٦٨٨.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٥، ويراجع: التسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١٢١، ١٢٢، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٥٧.

ثانيًا: مذهب المعتزلة وأدلتهم في الشفاعة:

إن الشفاعة عند المعتزلة لا تكون إلا للتائبين من المؤمنين، أما من ارتكب كبيرة، ومات قبل أن يتوب من ذنبه، فلا شفاعة له عندهم.

يقول القاضي عبد الجبار: (عندنا الشفاعة للتائبين من المؤمنين)[1].

ويقول في موضع آخر: (إن شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق، ولم يتوبوا يتنزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير، وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أن ذلك يقبح فكذلك ههنا هذا)[2].

فالقاضي يستخدم القياس في إنكار الشفاعة؛ إذ يقيس أحوال الآخرة على أمور الدنيا، فكما أنه يقبح في الدنيا الشفاعة للقاتل الذي تكرر منه القتل، كذلك في الآخرة تقبح الشفاعة له.

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (ذهب شيوخنا: إلى أنها - أي: الشفاعة - تكون للمؤمنين، وذهب غيرهم إلى أنها تكون للفساق المصرين عليها)[3].

والمتأمل في هذه النصوص يجد أنها تدل على إجماع المعتزلة على نفي الشفاعة لمرتكبي الكبائر المستحقين للعقاب، وهو الصحيح عندهم، فلم يخالف في هذا المذهب إلا أبو هاشم الجبائي، فإنه استحسن الشفاعة لأصحاب الكبائر قياسًا على العفو.

يقول القاضي عبد الجبار: (والذي يذهب إليه أبو هاشم: هو أنه تحسن الشفاعة مع إصرار المذنب على الذنب كما في العفو)[4].

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٨.
(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٥.
(٤) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٩.

ولم يلق مذهب أبو هاشم قبولًا في الوسط الاعتزالي، فقال عنه شارح الأصول الخمسة: (ولعل الصحيح في هذا الباب ما اختاره قاضي القضاة)[1]، أي: ما اختاره القاضي عبد الجبار: من نفي الشفاعة لمرتكب الكبيرة.

أدلة المعتزلة على مذهبهم في نفي الشفاعة لمرتكب الكبيرة الذي مات دون توبة:

أ- الأدلة العقلية:

الدليل الأول:

لو جازت الشفاعة لصاحب الكبيرة؛ لجاز الإذن له بالفسق، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك.

بيان الملازمة: أن من حلف بطلاق امرأته، أنه يفعل ما يستحق به الشفاعة، يلزمه أن يرتكب الكبيرة، ويصير من أهل الفسوق والعصيان)[2].

نقد الماتريدية لهذا الدليل:

لقد رد الماتريدية على هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن ما قاله المعتزلة ضرب من الوهم؛ لأنه ليس الذي له يشفع، هو الذي به يستوجب الشفاعة، بل يستوجب الشفاعة بالحسنات التي له فيما ترك، فحق من حلف بذلك لا يقال له: «اعص»، ولكن يقال له: «أطع» لتستوجب الشفاعة فيما عصيت.

يقول الماتريدي: (قال بعضهم: - أي: المعتزلة - لو كانت الكبيرة مما يجوز الشفاعة له، لكان من يحلف بفعل شيء يستوجب به الشفاعة يؤمن بارتكاب

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٩.
(٢) المصدر السابق، ص٦٩٣.

الكبيرة، فَنَقُول: ذَلِك وهم؛ لأنه ليس الذي له يشفع، هو الذي به يستوجب الشفاعة، بل يستوجب الشفاعة بالحسنات التي بها يجب الولاية فيما ترك، فَحق من حلف بذلك ليس أَن له: «اعص»، ولكن يقال له: «أطع» لتستوجب بِهِ الشفاعة فِيمَا عصيت)[(١)].

الوجه الثاني: أن من حلف بذلك لا يخلو من أمرين: الأول: أنه بحلفِه هذا إن أراد أنه يُوجب على الأنبياء والرسل أن يشفعوا له، فهذا لغو من القول، والثاني: إن أراد أن يكون من أهل الشفاعة بأن يفعل خيرًا ينال به الشفاعة، فيجب عليه أن يعتقد مذهب أهل السنة والجماعة، ويترك مذهب الاعتزال.

يقول أبو المعين النسفي: (ما قالوه في مسألة الحلف بالطلاق أن يفعل فعلًا يستحق به الشفاعة، قلنا: إن أردت بذلك أن يفعل فعلًا يجب على الأنبياء والرسل عليهم السلام أن يشفعوه؛ فهذا لغو من الكلام، ويصير كمن حلف أن يخلق الأجسام ويجمع بين الضدين؛ لأن استيجاب حق على الله تعالى وعلى رسوله تَصنّع من الخلق غير متصور، وإن أراد أن يصير بذلك أهلًا؛ فنأمره أن يعتقد مذهب أهل السنة)[(٢)].

الدليل الثاني:

أن الأمة أجمعت على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعة النبي ﷺ، فلو جازت الشفاعة لصاحب الكبيرة، لكان هذا معناه أننا ندعو الله تعالى بأن يختم لنا مصرين على الكبائر، وهذا خلف.

يقول ركن الدين الخوارزمي (ويدل عليه أيضًا - أي: على نفي الشفاعة

---

(١) التوحيد، للماتريدي، ص٢٦٣.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٧٢).

لصاحب الكبيرة - ما يدعو به المسلمون إليه تعالى من قولهم: «اجعلنا من أهل الشفاعة»، ولا يجوز أن يرغبوا إلى الله تعالى في أن يجعلهم عاصين، ولابد من أن تكون رغبتهم في أن يوفقهم للطاعات، ليصيروا بذلك أهلًا للشفاعة)[(١)].

وقد رد الماتريدية على هذا الاستدلال: بأن هذا كلام فاسد؛ لأن المؤمن الذي قضى عمره في طاعة الله، وعمل صالحًا لا يكون عدوًا لله، بل معنى دعاؤهم هنا: أنهم يسألون الله الشفاعة بحيث لو وجدت منهم معصية فيما بقي من عمرهم، فلا يمكن حمل رغبتهم الشديدة في المغفرة على غير ذلك الوجه.

يقول أبو المعين النسفي: (المسلمون يرغبون في الشفاعة لو وجدت منهم معصية فيما يستأنف من الوقت، أو سبقت فيما مضى من الوقت، ويتعوذون بالله تعالى من الفسق والمعصية كما قلتم أنتم في المغفرة، يحققه: أن رغبتهم في الشفاعة لا يمكن حملها على غير هذا الوجه، فلا حاجة بمن عُصِم عن المعاصي أجمع إلى الشفاعة)[(٢)].

الدليل الثالث:

لو جاز شفاعة النبي ﷺ لصاحب الكبيرة؛ لكان الباري تعالى فاعلًا للقبيح، لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك، فيثبت عدم جواز الشفاعة لمرتكب الكبيرة.

دليل بطلان اللازم: أن إثابة من لا يستحق الثواب كمرتكب الكبيرة الذي مات دون توبة: فعلٌ للقبيح، والله تعالى منزه عن فعل القبيح.

بيان الملازمة: (إن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة؛ فلا يخلو إما أن يشفع

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٦، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٩٢.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٧٢)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص١٢٢.

أو لا، فإن لم يشفع، لم يجز؛ لأنه يقدح بإكرامه، وإن شفع فيه، لم يجز أيضًا؛ لأنا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلًا، وأيضًا فقد دلت الأدلة على أن العقوبة تُستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ﷺ، والحال ما تقدم)[1].

ولم يكتف الماتريدية بردهم على شبهات المعتزلة، بل زادوا عليها وأفاضوا في نقدها، وسيتبين لنا هذا بجلاء عند ذكر أدلة الماتريدية النقلية والعقلية، فهي تعد ردًا إجماليًا على ما لم يفصلوا الرد فيه في بعض الشبه.

ب- الأدلة النقلية:

استدل المعتزلة بأدلة نقلية على نفي الشفاعة لصاحب الكبيرة، وقد جاء من بين هذه الأدلة ما يدل على نفي الشفاعة كلية، فينبغي أن نستثني المطيع والتائب من هذا النفي؛ لأن المذهب الاعتزالي لا ينكر الشفاعة لهؤلاء، بل المنفي عندهم الشفاعة لمرتكب الكبيرة المصر عليها حتى الموت، فأدلتهم النقلية على ضربين: إما عامة في نفي الشفاعة فينبغي إخراج التائبين منها، وإما خاصة بأصحاب الكبائر، ومن بين هذه الأدلة ما يلي:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ﴾[البقرة: ٤٨].

وجه الدلالة: أن الآية تدل على أن من استحق العقاب لا ينال شفاعة النبي ﷺ، ولا يُنصر يوم القيامة.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٩.

يقول ركن الدين الخوارزمي (أخرج الآية مخرج الزجر عن المعاصي اتقاءً من اليوم الذي لا تنفع فيه شفاعة، فلا يجوز أن يريد بها إلا الشفاعة في إسقاط المضار دون الشفاعة في زيادة المنافع)(١).

ويقول الزمخشري: (فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ قلت: نعم؛ لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقًا أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع، فعلم أنها لا تقبل للعصاة)(٢).

وقد أجاب الماتريدية عن هذا الاستدلال: بأن الآية خاصة بالكفار، وإن كانت ألفاظها من ألفاظ العموم، وهي قد نزلت في اليهود الذين ادعوا أن رسلهم تشفع لهم عند ربهم، كما أن تخصيص الآية باليهود ضروري حتى يتحقق التآلف بين نصوص الكتاب العزيز.

يقول جلال الدين الخبازي: (إن هذه الآية نازلة في حق اليهود، نعم العبرة بعموم اللفظ لكن حملناه خصوص السبب؛ نفيًا للتعارض، وأيضًا الخصم يعترف بالشفاعة إلا أنه فسرها بطلب المزيد على الاستحقاق فكانت الآية مخصوصة)(٣).

ويقول أبو البركات النسفي: (وتشبث المعتزلة بالآية في نفي الشفاعة للعصاة مردود؛ لأن المنفي شفاعة الكفار)(٤).

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٦، ويراجع: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص٢٤.

(٢) الكشاف، للزمخشري، (١/ ١٤٠).

(٣) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٦، ٢٥٧، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١/ ١٢٣)، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٣٨، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٥٦.

(٤) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٤٩).

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[غافر: ١٨].

وجه الدلالة: أن الله تعالى نفى الشفاعة للظالمين على سبيل العموم، والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع.

يقول القاضي عبد الجبار: (فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع البتة، فلو كان النبي شفيعًا للظلمة، لكان لا أجلّ وأعظم منه)[١].

ويقول ركن الدين الخوارزمي: (احتج أصحابنا: لقولهم بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾، فعمّ كل ظالم سواء ظلم غيره، أو ظلم نفسه بالمعاصي، ونفى أن يكون لهم شفيع يجاب فيهم)[٢].

وأجاب الماتريدية عن هذا الاستدلال: بأن الظلم المطلق في القرآن هو الكفر، فالآية تتعلق بنفي الشفاعة عن الكافر، ولا خلاف في ذلك.

يقول الأقشهري: (المراد من الظالم هو: الكافر لا المؤمن الفاسق؛ لأن الظالم المطلق هو الذي لا عدل معه أصلًا، فأما المؤمن الفاسق الذي معه الإيمان، فلا يسمى ظالِمًا على الإطلاق، تدل الآية على أن الظالم المطلق هو الكافر، فلا شفاعة له ولا نزاع فيه)[٣].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٩، ويراجع: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، (٢/ ٦٧١)، والكشاف، للزمخشري، (٤/ ١٤٣، ١٤٤).

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٥.

(٣) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٧٥، ويراجع: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٩)، والكفاية، للصابوني، ص١٢٢، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٦، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٣٣.

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

وجه الدلالة: استدل المعتزلة بهذه الآية على أن الشفاعة لا تكون إلا لمن ارتضاه الله، وهيأه للشفاعة حتى يعظم ثوابه، وصاحب الكبيرة غير مرتضى، فلا يكون من أهل الشفاعة.

يقول القاضي عبد الجبار: (الآية تدل على أن الشفاعة لا تكون إلا لمن كانت طرائقه مرضية، وأن الكافر والفاسق ليسا من أهلها)[١].

ويقول الزمخشري: (ومن تحفُّظِهم أنهم لا يجسرون أن يشفعوا إلا لمن ارتضاه الله، وأهله للشفاعة في ازدياد الثواب والتعظيم)[٢].

وأجاب الماتريدية عن هذا الاستدلال: بأن صاحب الكبيرة بما معه من الإيمان، وأعماله الصالحة من الصلاة والصيام غير خارج عن دائرة من ارتضى.

يقول الصابوني: (كل مؤمن مرتضى بما معه من الإيمان والطاعات؛ ولأن المراد من الآية لا يشفعون إلا من رضي الله بشفاعته، فلم قلتم: إن الله لا يرضى الشفاعة لصاحب الكبيرة، وفيه الخلاف...، وقد بنيتم هذا الكلام على أصلكم الفاسد بأن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج من الإيمان، فيصير عدو الله، وأما عندنا المؤمن لا يصير عدو الله بارتكاب الكبائر)[٣].

---

(١) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٥٧٠.

(٢) الكشاف، للزمخشري، (٣/ ٩٩).

(٣) الكفاية، للصابوني، ص١٢٢، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (٩/ ٢٧٢، ٢٧٣)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٩)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٦، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٧٥.

ويقول أبو شكور السالمي: (فإن قيل: إن الله تعالى قال: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ يعني: إلا من ارتضى عمله، وهذا غير مرضي العمل. قلنا: أراد به من ارتضى دينه، الدليل قوله تعالى: ﴿وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩]، والذي ارتكب كبيرة مرضي الدين والعمل؛ لأن له صلاة وصومًا)(١).

ثالثًا: جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في الشفاعة:

يرى الماتريدية أن الشفاعة لأهل الكبائر من المسلمين ثابتة، فهم لا يدخلون النار بشفاعة الأنبياء والأخيار، وإذا دخلوا يخرجون منها فيدخلون الجنة، وتنبني مسألة الشفاعة عندهم على مسألة العفو عن صاحب الكبيرة، فكما جاز أن يعفو الله تعالى عن صاحب الكبيرة بفضله ورحمته، فمن الأولى أن يعفوَ الله عنه بشفاعة شفيع.

يقول أبو اليسر البزدوي: (إن الله لا يدخل أهل الكبائر النار لشفاعة الرسل والأنبياء والعلماء لهم، بل يدخلهم الجنة، وقد يشفعون بعد الدخول في النار، فيخرجهم من النار لشفاعتهم، فيدخلهم الجنة)(٢).

ويقول أبو المعين النسفي: (لما جاز أن يعفو الله تعالى لصاحب الكبيرة بفضله ورحمته، وكانت المغفرة تحت الحكمة جاز أن يغفر له بشفاعة الرسل والأنبياء، وبشفاعة الأخيار من الآباء والأبناء والأقارب والتلامذة وغيرهم)(٣).

---

(١) التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٣٣، ١٣٤.

(٢) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٦٦، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٧٧، والكفاية، للصابوني، ص١٢١، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٤، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١٢١، ١٢٢، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٧٥، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٤٢.

(٣) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٦).

ويقول أبو البركات النسفي: (لما جاز عندنا غفران الكبيرة بدون الشفاعة؛ فلأن يجوز بشفاعة الأنبياء والأخيار أولى)(١).

وقبل أن نبين جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة، يجدر بنا أن نشير - بإيجاز - إلى أهم الأسباب التي بُني عليها الخلاف بين المعتزلة والماتريدية في مسألة الشفاعة، ويمكن إجمالها في ثلاث نقاط أساسية وهي:

١ - مسألة العفو عن الكبائر:

فالمعتزلة ذهبوا إلى عدم جواز العفو عن صاحب الكبيرة الذي مات بدون توبة، وحكموا عليه بالخلود في النار، وأما الماتريدية فقد رأوا جواز العفو عنه بدون شفاعة، فيكون العفو مع الشفاعة من باب أولى.

يقول القاضي عبد الجبار: (الفاسق يستحق العقوبة على طريق الدوام)(٢).

ويقول نور الدين الصابوني معبرًا عن جوهر الخلاف بين رأي المعتزلة، ورأي الماتريدية في الشفاعة: (هذه المسألة - أي: الشفاعة - تُنبني على ما تقدم من جواز عفو صاحب الكبيرة، فإن عندنا لما جاز أن يعفو الله عنه ويغفر له من غير واسطة فأولى أن يعفو ويغفر بشفاعة الأنبياء والرسل والأخيار، وعند المعتزلة: لما كان العفو ممتنعًا لأصحاب الكبائر لا فائدة للشفاعة في حقهم)(٣).

٢ - مسألة الوعد والوعيد:

فالمعتزلة يقولون: إنه لا يجوز أن يخلف الله تعالى وعده بالثواب ووعيده بالعقاب أبدًا؛ لأن هذا يلزم منه الكذب في خبره تعالى.

---

(١) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤١٨.
(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٦٦، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٥٠، ٥٧١.
(٣) الكفاية، للصابوني، ص١٢١، ويراجع: التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٣٣، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٥.

يقول القاضي عبد الجبار: (الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز الخلف والكذب ...، والكذب قبح، والله تعالى لا يفعل القبيح؛ لعلمه بقبحه ولغناه عنه)[1].

وأما الماتريدية فعندهم الثواب فضل، والعقاب عدل -كما سبق بيانه في الفصل السابق-، وقد ذهب البعض منهم إلى جواز خلف الوعيد بالعقاب استنادًا إلى عفو الله وكرمه.

يقول ملا علي القاري: (يجوز الخلف في الوعيد؛ لأنه كرم فيليق به تعالى)[2].

٣- مسألة الوجوب على الله تعالى:

أوجب المعتزلة ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، فلا يزول عن مرتكب الكبيرة العقاب بالشفاعة وغيرها.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة، فلابد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله)[3].

وأما الماتريدية فلا يوجبون على الله شيئًا.

يقول الصفار: (طريق الثواب طريق الإفضال جزاء على العمل لا على طريق الوجوب، ومن أوجب على الله شيئًا، فقد جعل الله مقهورًا)[4].

ويقول ملا علي القاري: (إنه لا يجب على الله تعالى شيء من إثابة المطيع

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٣٦.

(٢) القول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٢٥، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٤١، ١٤٢، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٥٦).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦١٤.

(٤) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٥٩٨.

وعقاب العاصي؛ فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وإنه لا يتصور في حقه الظلم؛ لأنه التعدي إلى الغير، أو وضع الشيء في غير موضعه وهو يتعالى عن ذلك؛ لأنه ﷻ له ما في السماوات والأرض مُلكا وهو عليم حكيم)[1].

إن قول المعتزلة في الشفاعة جاء نتيجة ولازمًا عن قولهم: بوجوب عقاب مرتكب الكبيرة، وعدم تخلف الوعيد عنه بالشفاعة، بل عدوا الشفاعة عنه من القبائح التي لا يجوز لله تعالى أن يفعلها.

يقول القاضي عبد الجبار: (فالذي يدل على ما ذكرناه هو أن شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق، ولم يتوبوا يتنزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير، وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أن ذلك يقبح، فكذلك ههنا)[2].

هذه هي أهم النقاط الرئيسية التي بني عليها قول المعتزلة والماتريدية في الشفاعة، وقد قام الماتريدية بسرد الأدلة النقلية والعقلية التي تثبت جواز العفو بالشفاعة عن صاحب الكبيرة الذي مات دون توبة، والتي ترد من جانب آخر على مذهب المعتزلة.

أدلة الماتريدية على مذهبهم في الشفاعة:

أ- الأدلة النقلية:

الدليل الأول:

قال تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾[المدثر: ٤٨].

استدل الماتريدية بهذه الآية على ثبوت الشفاعة للمؤمنين سواء من ارتكب

---

(١) القول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، ص٦٤، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص١٨٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٨٨.

كبيرة أم لا، **ووجه الدلالة**: أن الآية جاءت لنفي الشفاعة عن الكافرين، فلو كانت الآية تشمل المسلم لم يكن لهذا التخصيص بالكافرين معنى وفائدة.

يقول أبو البركات النسفي: (ومذهب المعتزلة مردود بالنصوص كقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ ٱلشَّافِعِينَ﴾؛ لأنه ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار، ولو كان لا شفاعة لغير الكفار أيضًا، لم يكن لتخصيص الكفار بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى)[1].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم:٨٧].

وجه الاستدلال: أن من ارتكب كبيرة أحوج إلى الشفاعة ممن غُفِر له، وخاصة أن له عهدًا عند الله تعالى اتخذه بالإيمان والتوحيد، فيكون من أهل الشفاعة.

يقول الماتريدي عند تفسيره لهذه الآية: (الشفاعة إنما تكون فيمن استوجب العذاب والعقوبة، فأما من لا عقوبة عليه مغفور الذنب، فإنه لا معنى لها فيه، فهو يرد على المعتزلة مذهبهم: إن صاحب الكبيرة لا يغفر له، وصاحب الصغيرة مغفور له؛ فالشفاعة التي ذكر لا تخلو: إما أن تكون لأهل الكبائر، فيغفر لهم بالشفاعة، فيبطل قولهم: وإما لأهل الصغائر فله تعذيبهم، فكيف ما كان فهو يرد قولهم: إنه لا معنى لذكر الشفاعة في المغفورين)[2].

---

(١) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤١٨، ويراجع: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٦/ ٢٧١ – ٢٧٥)، وتبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٨)، والكفاية، للصابوني، ص١٢١.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٩/ ١٦٨)، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤١٩.

الدليل الثالث:

قال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[محمد: ١٩]، فقد أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات دون استثناء لمرتكب الكبيرة، الذي هو مؤمن بما معه من التوحيد.

يقول الماتريدي: (قوله ﷻ ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ فيه دلالة نقض قول المعتزلة؛ لأنهم يقولون: إن الصغائر مغفورة لا يجوز لله تعالى أن يعذب عباده عليها، والكبائر مما لا يحل له أن يغفرها لهم إلا بالاستغفار منهم والتوبة، فهذه الآية تنقض قولهم ومذهبهم؛ لأنه أمر رسوله أن يستغفر لهم)(١).

الدليل الرابع:

أنه ورد في السنة ما يدل على ثبوت شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أمته يوم القيامة: ومن هذا ما رواه أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: {**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**}، وما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: {**أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ القِيَامَةِ، مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ، أَوْ نَفْسِهِ**}(٢)، وما رواه أبو هريرة أيضًا عن النبي ﷺ قال: {**لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَهِيَ نَائِلَةٌ - إِنْ شَاءَ اللهُ - مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا**}(٣).

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٤٠٢)، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص١٢١، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٥، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٧٦.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»: كتاب العلم، باب الحرص على الحديث، (١/ ٣١/ ح: ٩٩)، وأخرجه الإمام أحمد في «مسنده» مسند أبي هريرة، (١٤/ ٤٤٦/ ح: ٨٨٥٨).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»: كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة، =

استدل الماتريدية بهذه الأحاديث على أن الشفاعة واقعة لفساق الأمة، فلا يخلدون في النار، حتى ولو أصروا على الكبائر طالما وجد منهم التوحيد[1].

شبهة للمعتزلة ونقد الماتريدية لها:

اعترض المعتزلة على استدلال الماتريدية بحديث: {**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**} من وجوه:

الأول: أنه غير صحيح، **والثاني:** أنه خبر آحاد، **والثالث:** أنه معارض بأحاديث أخرى وردت في وعيد أصحاب الكبائر.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن هذا الخبر لم تثبت صحته أولا، ولو صحّ، فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي ﷺ، ومسألتنا طريقها العلم، فلا يصح الاحتجاج به، ثم هو معارض بأخبار رويت عن النبي ﷺ في باب الوعيد، نحو قوله: {**لا يدخل الجنة نمام، ولا مدمن خمر، ولا عاق**}[2]، فليس بأن يوجد بما أوردوه أولى من أن يوجد بما رويناه؛ فيجب إطراحهما جميعًا أو حمل أحدهما

=(٨/ ٦٧/ ح:٦٣٠٤)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»: كتاب الإيمان، باب اختباء النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمته، (١/ ١٨٩/ ح: ١٩٩).

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٨)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٧٨ - ٧٨٠.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»: كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم النميمة، (١/ ١٠٧/ ح: ١٠٥)، وورد بألفاظ متقاربة في: سنن النسائي: كتاب الأشربة، باب الرواية في المدمنين في الخمر، (٨/ ٣١٨/ ح: ٥٦٧٢)، وسنن ابن ماجة: كتاب الأشربة، باب مدمن الخمر، (٢/ ١١٢٠/ ح: ٣٣٧٦). وليس معنى ورود الحديث في صحيح مسلم أنه يصح الاستشهاد به في نفي الشفاعة لمرتكبي الكبائر كما قالت المعتزلة؛ لأن النووي علق عليه قائلًا: بأنه محمول على المستحل مع العلم بالتحريم، أو يؤول بمعنى: لا يدخلها دخول الفائزين. ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (٢/ ١١٣)، الطبعة الثانية: الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت (١٣٩٢هـ).

على الآخر، فلنحمله على ما يقتضيه كتاب الله وسنة رسوله، ونقول: المراد به شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي إذا تابوا)[(١)].

إن هذا هو ديدن المعتزلة ومنهجهم في الاستدلال على بعض العقائد، فالنصوص التي لا توافق مذهبهم يطعنون في صحتها، تارة من جهة السند، وتارة من جهة المتن، وإذا لم يستطيعوا الطعن فيها قاموا بتأويلها حتى تتفق مع منهجهم، وهذا ما فعلوه في حديث شفاعة النبي لأهل الكبائر من أمته، إلا أنهم لم يسلموا من نقد الماتريدية فقد قاموا بالرد عليهم.

نقد الماتريدية لهذه الشبهة:

قام الماتريدية بنقد مزاعم المعتزلة حول هذا الحديث في محورين أساسيين:

الأول: بالنسبة لما ادعوه من عدم صحة هذا الحديث، وأنه من أخبار الأحاد: يرد الماتريدية بأن هذا الحديث قد رُوِيَ بألفاظ مختلفة، وطرق كثيرة بحيث تجعل منه خبراً متواترًا مشهورًا مما يدل على صحته في ثبوت شفاعة النبي ﷺ لفساق المسلمين؛ ولأن إنكار الأخبار المشهورة بدعة وضلالة.

يقول أبو المعين النسفي: (وقد ورد من غير طريق[(٢)] أنه ﷺ قال: {**شفاعتي**

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٩٠، ٦٩١، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٨.

(٢) الحديث صحيح من جهة الإسناد خاصة ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن ثابت عن أنس. يقول ابن كثير: (وقد روي ابن مردوية من طرق عن أنس وعن جابر مرفوعًا: {**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**}، ولكن في إسناده من جميع طرقه ضعف - أي: طريق بن مردوية - إلا ما رواه عبد الرزاق أخبرنا معمر عن ثابت عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ {**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**}، فإنه إسناد صحيح علي شرط الشيخين). تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، تحقيق: سامي ابن محمد سلامة، (٢/ ٢٨٤)، الطبعة الثانية: دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض بالسعودية (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م)، كما أن الحديث صحيح من جهة المعنى : قال ابن كثير: (وفي =

لأهل الكبائر من أمتي}، وقد روي بطرق كثيرة وألفاظ مختلفة، دخل بها الخبر في حد التواتر والاشتهار، فدل أنها ثابتة لهم)[1].

ويقول نور الدين الصابوني: (مما اشتهر واستفاض فيما بين الأمة حتى قرب من حد التواتر، قوله عليه السلام: **{شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي}**، وقد روي عن النبي ﷺ في باب الشفاعة من الصحاح والحِسان أخبار وألفاظ مختلفة بحيث لو جمع أحادها لبلغت حد التواتر في إثبات الشفاعة، فلا أقل من الاشتهار، وإنكار ما اشتهر من الأخبار بدعة وضلالة)[2].

والثاني: بالنسبة لما قالوه من أن هذا الحديث معارض بقوله ﷺ: **{لا يدخل الجنة نمام، ولا مدمن خمر، ولا عاق}**، فمردود عليه بأن هذا الحديث محمول على الاستحلال، أي: من فعل تلك الكبائر مستحلًا لها[3].

ب- الأدلة العقلية:

لقد جاء الماتريدية ببعض الاستدلالات والإلزامات العقلية للرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه من أن الشفاعة قاصرة على زيادة الدرجات للمؤمنين دون مرتكبي الكبائر ومنها:

الدليل الأول:

=الصحيح شاهد لمعناه، وهو قوله ﷺ بعد ذكر الشفاعة: (أترونها للمؤمنين المتقين؟ لا ولكنها للخاطئين المتلوثين). تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (٢/ ٢٨٤)، ولعل ما ذُكر دليل وبيان قاطع على صحة الحديث ردًا على منكره.

(١) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٨)، ويراجع: الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٧٦، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا علي القاري، (٨/ ٣٥٦٨).

(٢) الكفاية، للصابوني، ص١٢٢.

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٦٨)، والتمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ص١٣٣، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٤.

لو كانت الشفاعة هي طلب المزيد من الاستحقاق فقط، لأدى ذلك إلى تحريف الكلم عن مواضعه، لكن اللازم باطل، فالملزوم مثله، فيثبت شفاعة النبي لأهل الكبائر من أمته.

بيان الملازمة: أن ما ذكره المعتزلة من أن الشفاعة تكون زيادة لدرجات المؤمنين في الجنة يسمى إعانة لا شفاعة، بل الشفاعة في المتعارف: اسم لطلب التجاوز عن أمور مخوِّفة وشدائد موبقة؛ فصرفها عن المفهوم إلى ما لا يفهم دخوله تحتها نوع من تحريف الكلم عن مواضعه[1].

الدليل الثاني:

أن الزيادة في درجات المؤمنين - عند المعتزلة - يوجب تنغيص النعمة على أهلها، فإعطاؤها يوجب المنة، وليست الجنة بدار تنغيص للنعم[2].

الدليل الثالث:

أن إعطاء تلك الزيادة لو جاز بدون الشفاعة لكان منعها ظلمًا، فالشفاعة تكون حينئذ طلب الامتناع عن الظلم - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا -[3].

الدليل الرابع:

أن القول بالشفاعة للتائبين من المؤمنين، وتركها لمرتكبي الكبائر يلزم منه السفه، وعدم رعاية الأصلح لعباده بناءً على قول المعتزلة بوجوب رعاية الأصلح[4].

---

(١) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٧١)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٥، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٢٢١.

(٢) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٧١)، والهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٥.

(٣) الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٥٦.

(٤) ينظر: تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٧٢)، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص٢٢١، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٥٧.

تلك هي ردود الماتريدية على مذهب المعتزلة، وأدلتهم في نفي شفاعة النبي ﷺ لمرتكبي الكبائر من أمته، والحق ما ذهب إليه الماتريدية من ثبوت الشفاعة لأصحاب الكبائر من المؤمنين الذين لم يتوبوا منها قبل موتهم؛ لأن القرآن الكريم، والسنة والآثار التي بلغت بمجموعها حد التواتر، والعقل يشهدون بذلك، كما أن المعتزلة قد تناقضوا مع أنفسهم، بناءً على قاعدة الأصلح عندهم، فهل الأصلح للمؤمنين أن يزيد الله في درجات التائبين منهم، أم يعفوا عن المستحقين للعقاب من المؤمنين المرتكبين للكبائر؟

خلاصة:

يمكننا أن نستنتج من خلال دراسة هذا المبحث عدة أمور:

- إن معنى الشفاعة في اللغة يتقارب مع معناها في العرف والاصطلاح؛ إذ تدور الكلمة في مجملها حول سؤال منفعة الغير، ورفع الجناية عنه.
- دار النزاع بين المعتزلة والماتريدية في الشفاعة حول صاحب الكبيرة المستحق للعقاب في الآخرة الذي مات مصرًا على الكبيرة دون أن يتوب من ذنبه.
- أجمع المعتزلة على نفي الشفاعة لمرتكبي الكبائر المستحقين للعقاب، ولم يخالف في هذا المذهب إلا أبو هاشم الجبائي، فإنه استحسن الشفاعة لأصحاب الكبائر قياسًا على العفو.
- استدل المعتزلة على نفي الشفاعة لأصحاب الكبائر بأدلة عقلية ونقلية، وقد جاءت الأدلة النقلية على ضربين: إما نفي الشفاعة بالكلية، وفي هذه الحالة يجب إخراج التائبين من المؤمنين من هذا النفي، وإما نفي الشفاعة عن مرتكبي الكبائر خاصة.

- تتبع الماتريدية استدلالات المعتزلة العقلية والنقلية، وقاموا بالرد عليها.
- إن قول المعتزلة في الشفاعة جاء نتيجة ولازمًا عن قولهم بوجوب عقاب مرتكب الكبيرة، وعدم تخلف الوعيد عنه بالشفاعة.
- لقد نهج المعتزلة منهجًا لا يوافق مناهج البحث العلمي في التعامل مع النصوص التي لا توافق مذهبهم، فقد طعنوا في صحتها، تارة من جهة السند، وتارة من جهة المتن، وإذا لم يستطيعوا الطعن فيها قاموا بتأويلها حتى تتفق مع منهجهم.
- الحق ما ذهب إليه الماتريدية من ثبوت الشفاعة لأصحاب الكبائر من المؤمنين الذين لم يتوبوا منها قبل موتهم؛ لأن القرآن الكريم، والسنة والآثار التي بلغت بمجموعها حد التواتر، والعقل يشهدون بذلك.
- إن المعتزلة بناءً على قاعدة الأصلح عندهم قد تناقضوا مع أنفسهم بإنكارهم لشفاعة أصحاب الكبائر.
- لقد جاء الماتريدية ببعض الاستدلالات والإلزامات العقلية للرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه من أن الشفاعة قاصرة على زيادة الدرجات للمؤمنين، دون مرتكبي الكبائر.

المبحث الثاني

بعض المسائل المتعلقة بالسمعيات عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم

تقديم:

اقتضت العدالة الإلهية أن يكون هناك يوم يقف الناس فيه أمام ربهم في ساحة القضاء العادل؛ ليُحاسبوا عما قدموه في حياتهم الدنيوية، وتُوزن أعمالهم التي أحصيت عليهم بميزان دقيق لا يعلم كيفيته إلا الله، فيتمايز الصالح من الطالح، ويتجه كل واحد إلى مصيره النهائي، فيعبر الفائزون الصراط على حسب أحوالهم ليدخلوا الجنة، ويهوي الضالين والعصاة إلى النار، ولم ينكر أحد من المسلمين شيئًا من أصول هذه المسائل السمعية، غير أنه دار في بعض فروعها خلاف يسير بين المعتزلة والماتريدية، ومن أبرز هذه المسائل: نعيم القبر وعذابه، والصراط، والجنة والنار، وسيظهر ذلك من خلال هذا المبحث الذي تضمن الحديث فيه ثلاث نقاط رئيسية يندرج تحتها عدة نقاط وهي:

النقطة الأولى: مسألة نعيم القبر وعذابه، وحقيقة الخلاف فيها بين المعتزلة والماتريدية.

والنقطة الثانية: الصراط عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم، وقد اشتمل الحديث فيها على ما يلي:

- تعريف الصراط في اللغة والاصطلاح
- مذهب المعتزلة، وأدلتهم في الصراط.
- جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في نفيهم وصف الصراط.

وأما النقطة الثالثة: الجنة والنار عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم، ويدور الحديث فيها حول ما يلي:

- تعريف الجنة والنار في اللغة والاصطلاح.
- مذهب المعتزلة في عدم وجود الجنة والنار الآن.
- أدلة المعتزلة على عدم وجود الجنة والنار الآن، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.
- أدلة الماتريدية على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن.
- خلود الجنة والنار عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

أقوم بدراسة هذه الأمور من خلال المصادر الأصلية للمعتزلة والماتريدية ما أمكن، وفي حالة عدم وجود المسألة في مصادر المعتزلة، أعتمد على مصادر أهل السنة في التعبير عنهم؛ لأنه قد ثبت صحة النقل، وأمانة أهل السنة فيما اشتركت مصادر المعتزلة وأهل السنة في ذكره.

أولًا: مسألة نعيم القبر وعذابه وحقيقة الخلاف فيها بين المعتزلة والماتريدية.

أثبت المعتزلة عذاب القبر ونعيمه، ولا عبرة بما شاع عنهم أنهم ينكرون نعيم القبر وعذابه، فقد برَّأ القاضي عبد الجبار ساحة الاعتزال من هذه التهمة، وأشار إلى أن ضرار بن عمرو[1] هو القائل بهذا الرأي.

يقول القاضي عبد الجبار: (وجملة ذلك أنّه لا خلاف فيه – أي: عذاب القبر ونعيمه – بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا نرى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول إنّ المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به)[2].

ويقول في موضع آخر: (فإن قال: أفتجوزون ما ورد في الأخبار من عذاب القبر، ومنكر ونكير، والمساءلة، والمحاسبة، والميزان، والصراط وغير ذلك؟ قيل له: نعم نؤمن بجميع ذلك على الوجه الذي نجوز له، لا على ما يظنه الحشو من أنّه يعذبهم وهم موتى في قبورهم، ولا كما تقول المجبرة من أنّه لا أصل لعذاب القبر، بل نقول: إنّه تعالى يعيدهم أحياءً الوقت الذي يعذبهم فيه ثم يعودون موتى)[3].

---

(١) ضرار بن عمرو الغطفاني: هو قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدركها فخالفهم، فكفروه وطردوه، صنف نحو ثلاثين كتابًا بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج وفيها ما هو مقالات خبيثة، وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي، فأفتى بضرب عنقه فهرب، مات نحو (١٩٠هـ – ٨٠٥م). يُنظر: لسان الميزان لابن حجر، (٣/ ٣٠٣)، والأعلام، للزركلي، (٣/ ٢١٥)، وتجدر الإشارة إلى أن المعتزلة يجزمون بعدم كون ضرار منهم حيث يقول أبو الحسين الخياط: (أما ضرار وحفص الفرد فليسا من المعتزلة) الانتصار، للخياط، ص١٣٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٠.

(٣) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٧.

ويقول ركن الدين الخوارزمي مثبتًا عذاب القبر ونعيمه مبيّنًا أنّ هذا ليس مذهبه فقط، وإنّما هو مذهب سائر المعتزلة: (أمّا عذاب القبر فقد أثبته أصحابنا - أي: المعتزلة - وحكى قاضي القضاة أنّ ضرارًا أنكر عذاب القبر، فنسب ذلك إلى أصحابنا؛ لكثرة مخالطته لهم)[1].

فهذه النصوص تدل دلالة واضحة على أن المعتزلة يثبتون عذاب القبر ونعيمه، وأن من أنكره هو ضرار ابن عمرو الغطفاني، ويذهب الماتريدية إلى إثبات نعيم القبر للطائعين، وعذابه للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين.

يقول أبو المعين النسفي: (أثبت جمهور الأمة عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل الطاعة في القبر، وسؤال منكر ونكير؛ لورود الدلائل السمعية في ذلك...، وأنكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك)[2].

ويقول أبو الثناء اللامشي: (قال أهل السنة: عذاب القبر حق للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين لقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]...، وأنكرت الجهمية، وبعض المعتزلة جميع ذلك)[3].

ويقول حسن بن أبي بكر المقدسي: (أنكر أكثر المعتزلة، والجهمية،

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٣٩.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (٢/ ١٠٣٣، ١٠٣٤)، ويراجع: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٦٩، وأصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص٢١٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٢٨، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٢١، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٤٦، ١٤٧.

(٣) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، ص١٢٠.

والنجارية، والروافض عذاب القبر وثوابه، وسؤال منكر ونكير، وقالوا: العقل لا يقبله)[1].

فهذه النصوص بجانب تقريرها لمذهب الماتريدية في نعيم القبر وعذابه، تعبر عن رأي المعتزلة وغيرها من الفرق الأخرى في المسألة؛ إذ الماتريدية على موقفين تجاه المعتزلة: فمنهم من يرى أن بعض المعتزلة ينكرون نعيم القبر وعذابه كما صرح النسفي واللامشي، غير أنهم لم يخصصوا هذا البعض بضرار بن عمرو كما جزم المعتزلة، بل إن الخيالي أحد متأخري الماتريدية يشاطر المقدسي الرأي في تخصيص البعض بما يزيد على ضرار ويمتد لكثير من متأخري المعتزلة فيقول: (اتفق أهل الإسلام على وقوع نوع من الحياة في القبر قدر ما يعرف به لذة التنعيم للمؤمنين، وألم التعذيب لبعض العصاة والكافرين، وخالفهم ضرار، وبشر[2]، وكثير من المتأخرين من أهل الاعتزال)[3]، والحق أن المعتزلة يثبتون نعيم القبر وعذابه حسب ما ورد عنهم من نصوص تؤيد ذلك، وأن الذي أنكر نعيم القبر وعذابه هو ضرار بن عمرو.

---

(١) غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٧٣٦، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص١٣٢،

(٢) المقصود هنا بشر المريسي لا بشر بن المعتمر، وبشر المريسي: هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، العَدَوى بالولاء، أبو عبد الرحمن: فقيه معتزلي عارف بالفلسفة، يرمى بالزندقة، وهو رأس الطائفة (المريسية) القائلة بالإرجاء، وإليه نسبتها، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأي الجهمية، وأُوذِي في دولة هارون الرشيد، وكان جده مولى لزيد بن الخطاب، وقيل: كان أبوه يهوديًا، وهو من أهل بغداد ينسب إلى (درب المريس) فيها عاش نحو ٧٠ عاما، وقالوا في وصفه: كان قصيرًا، دميم المنظر، وسخ الثياب، وافر الشعر، كبير الرأس والأذنين، توفي عام، (٢١٨ هـ - ٨٣٣ م). ينظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، (١/ ٢٧٧، ٢٧٨)، والأعلام، للزركلي، (٢/ ٥٥، ٥٦).

(٣) حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٤١.

شبهة ونقد الماتريدية لها:

ذكر الماتريدية شبهة للمعتزلة على أنهم ينكرون عذاب القبر، بأننا نرى الميت صحيحًا لا يظهر عليه أثر للتعذيب، فلا يكون هناك شيء يسمى عذاب القبر.

يقول الصابوني: (وعامة شبهة المعتزلة: أنا نرى شخص الميت لا يتحرك، ولا يضطرب، ولا يظهر عليه العذاب، قلنا: ليس من ضرورة تأثره الألم والراحة أن يضطرب كالنائم يتلذذ بالأحلام ويتألم بالأحلام، ولا يشاهد في ظاهره حركة، ولعل من لم يشاهد من نفسه ذلك لو أخبر بذلك لأنكره، فكذا من أنكر عذاب القبر متى عاينه عرف أنه معاند في إنكاره)[١].

والحق أن ما نسبه الماتريدية إلى المعتزلة من شبه على أنهم ينكرون عذاب القبر غير صحيح؛ لأن هذه الشبهة وغيرها من الشبه الأخرى قد ذكرها المعتزلة في كتبهم، وقاموا بنقدها والرد عليها.

يقول القاضي عبد الجبار: (وأمّا القوم الذين دفعوا عذاب القبر وأنكروه، فقالوا: لو كان له أصل لكان يجب في النباش أن يرى العقوبة أو المثوبة للمعاقب والمثاب، فكان يشاهد عليه أثر الضرب وغيره، وفي علمنا بخلافه دليل على أنّ ذلك مما لا أصل له، قالوا: ومما يؤكد هذا الكلام: أنّه لو كان كذلك لكان يجب في المصلوب والميت الذي لم يدفن أن يسمع أنينه، وأن يشاهد اضطرابه كل واحد، والمعلوم أنّه لا يرى مضطربًا اضطراب المعاقب، ولا يُسمع له أنين البتة فكيف يكون معذبًا، والحال ما قلناه)[٢].

---

(١) الكفاية، للصابوني، ص١٣١، ويراجع: بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٣١٧ وما بعدها، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١١٥، ١١٦، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٧٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٣.

وقد أجاب المعتزلة: بأنّ العذاب في القبر لا يستلزم رؤية النباش له؛ لأنّه قد يعذب الميت في غير وقت رؤية النباش، أو على وجه يستتر عليه، والراجح عندهم أنّ العذاب في القبر[1] يكون بين النفختين.

يقول القاضي عبد الجبار: (والجواب: أنّ أكثر ما في هذا أنّ النباش وغيره لا يرون أثر العقوبة على الميت، ومن المجوز أنّه لا يعذبه الله تعالى في هذه الحالات التي يطلع عليها النباش أو غيره، أو يعذبه على وجه يستتر عنهم لوجه من المصلحة يُرى في ذلك، وعلى أنا قد ذكرنا أن القوي في هذا الباب أنّه تعالى يؤخر ذلك إلى ما بين النفختين على ما دل عليه كلامه تعالى)[2].

إن ما ذكره الماتريدية من شبه في إنكار عذاب القبر ونعيمة غير وارد على المعتزلة؛ لأنهم قد انتقدوا هذه الشبهات واعتقدوا إثبات نعيم القبر وعذابه.

وقد أورد المعتزلة والماتريدية أدلة كثيرة على إثبات عذاب القبر ونعيمه منها ما يلي:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾[غافر: ٤٦].

استدل المعتزلة بتلك الآية على عذاب القبر ونعيمه؛ حيث **يقول القاضي عبد الجبار:** (ويدل عليه ـ أي: عذاب القبر ـ أيضًا قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ

---

(١) ما ذهب إليه القاضي من أن وقت التعذيب يكون بين النفختين غير صحيح؛ لأن التعذيب يكون في القبر ولا يؤخر إلى النفختين. ينظر: تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٠/ ٦٢ – ٦٤).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٣.

عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾، ووجه دلالته على عذاب القبر ظاهر غير أنّه يختص بآل فرعون، ولا يعم جميع المكلفين)[1].

ويقول الزمخشري عند تفسيره لهذه الآية: (ويُستدل بهذه الآية على إثبات عذاب القبر)[2].

ويتفق المعتزلة مع الماتريدية في هذا الاستدلال، فيقول الماتريدي: (استدل بعض الناس على عذاب القبر بقوله: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾، وإنّما تُعرض أرواحهم على النار فتتألم أجسادهم في القبور لذلك، وكذلك تُعرض أرواح أهل الجنة، فتتلذذ بتلذذ الأرواح بعد أن حدث فيها الحياة التي بها يتحقق الألم واللذة، هذا في القبور، ثم إذا أدخلوا النار يكون لهم ما ذكر من العذاب حين قال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾)[3].

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[غافر: ١١].

استدل المعتزلة بهذه الآية على عذاب القبر.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (واستدلوا - أي: المعتزلة - لذلك - أي: على إثبات عذاب القبر - بآيات من القرآن والأخبار، أما الآيات فقوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾)[4].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٠، وليراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٧، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٣٩.

(٢) الكشاف، للزمخشري، (٤/ ١٥٥).

(٣) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٦٠).

(٤) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٣٩، ويراجع: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣١، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٧.

وقد اتفق الإمام الماتريدي مع المعتزلة في الاستدلال بهذه الآية على عذاب القبر ونعيمه؛ إذ أنّهم يفسرون الإماتتين في الآية بإماتة بعد حياة الدنيا، وإماتة بعد حياة القبر، والإحياءين هما: إحياء في القبر، وإحياء للحشر.

يقول أبو منصور الماتريدي: (يحتج بها على عذاب القبر وهو أشبه وأقرب؛ لأنّهم بكونهم في أصلاب آبائهم لا يُقال: «أمتنا» وهم كانوا أمواتا)(١).

أما الزمخشري من المعتزلة وأبي البركات النسفي من الماتريدية فيرون: أنّ عذاب القبر لا يُثبت بهذه الآية؛ لأن الإماتة الأولى هي التي تكون قبل الخلق، والثانية عند انقضاء الأجل، وأما الحياة الأولى، فهي التي تكون عند الخلق، والثانية عند البعث.

يقول أبو البركات النسفي: (﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ أي: إماتتين وإحياءتين، أو موتتين وحياتين، وأراد بالإماتتين خلقهم أمواتًا أولًا، وإماتتهم عند انقضاء آجالهم، وصحّ أن يسمى خلقهم أمواتا إماتة، كما صحّ أن يُقال: سبحان من صغّر جسم البعوضة وكبّر جسم الفيل، وليس ثمة نقل من كبر إلى صغر، ولا من صغر إلى كبر؛ والسبب فيه أن الصغر والكبر جائزان على المصنوع الواحد، فإذا اختار الصانع أحد الجائزين، فقد صرف المصنوع من الجائز الآخر، فجعل صرفه عنه كنقله منه، وبالإحياءتين: الإحياءة الأولى، وإحياءة البعث، ويدل عليه قوله: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾[البقرة: ٢٨])(٢).

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (١٣/ ٢١).

(٢) مدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (٣/ ٢٥٦)، ويراجع: الكشاف، للزمخشري، (٤/ ٥٢٩).

الدليل الثالث:

استدل المعتزلة والماتريدية أيضًا على إثبات عذاب القبر بقوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا﴾[نوح: ٢٥].

يقول القاضي عبد الجبار: (أمّا ثبوته - أي: عذاب القبر -، فالذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ﴾، فالفاء للتعقيب من غير مهلة، وإدخال النار لا وجه له إلا التعذيب)[1].

ويقول أبو المعين النسفي: (قال تعالى في شأن قوم نوح: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾، والفاء للتعقيب والترتيب بلا تراخ، ولن يكون ذلك إلا في الدنيا؛ إذ غرقهم كان فيها فيتعقب إدخال النار الإغراق)[2].

الدليل الرابع:

استدل المعتزلة والماتريدية بأدلة من السنة على إثبات عذاب القبر منها: ما رُوي أنّ النبي ﷺ مر بقبرين فقال: {**إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر كان لا يستتر من البول**}[3].

يقول القاضي عبد الجبار: (ومما يدل على ذلك - أي: على عذاب القبر - ما روي أنّ النبي مرّ بقبرين فقال: {**إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر كان لا يستتر من البول**}[4].

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣١، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٣٩.

(٢) تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي، (١/ ١٠٣٣).

(٣) صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب: عذاب القبر من الغيبة والبول، (٢/ ٩٩/ ح: ١٣٧٨)، واللفظ عند البخاري: (وما يُعذبان من كبير) ثم قال: بلى أما أحدهما إلى نهاية الحديث.

(٤) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣١، ويراجع: الفائق في أصول الدين الركن =

فهذه أدلة المعتزلة على إثبات نعيم القبر وعذابه، وهي بعينها أدلة الماتريدية في المسألة، فلا يصح القول بعد ذلك بأن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ونعيمه.

وأما عن كيفية إثبات عذاب القبر ونعيمه عند المعتزلة: فيرى المعتزلة أنّ إثبات عذاب القبر ونعيمه قائم على الإدراك المتوقف على الحياة؛ فلابد من الحياة حتى يصح الثواب والعقاب في القبر، فالتعذيب بدون الحياة لا يُتصور.

يقول القاضي عبد الجبار: (وأمّا الكلام في كيفية ثبوته، فاعلم أنّه تعالى إذا أراد تعذيبهم، فإنّه لابد من أن يحييهم؛ لأنّ تعذيب الجماد محال لا يتصور...؛ لأنّ الإدراك يترتب على الحياة ...، وكما لابد من الإحياء ليصح التعذيب؛ فلابد من أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب، وإلا اعتقد المعاقب المعذب أنه مظلوم، ولهذا المعنى قلنا: إنّ أهل النار لابد من أن يكونوا عقلاء)(١).

وأما الماتريدية فقد توقفوا في كيفية ثبوت نعيم القبر وعذابه؛ لعدم وجود قاطع سمعي في المسألة.

يقول أبو المعين النسفي: (من الممكن أن يعيد الله تعالى إليه نوع حياة مقدار ما يتألم به ويتلذذ ويعلم، وكان الواجب تلقي الدلائل بالقبول، ويثبت ذلك على الوجه الممكن، ثم لم يقم دليل على أن الله تعالى يقيم به نوع حياة بلا إعادة الروح، أو يعيد الله تعالى إليه الروح، فنتوقف في ذلك)(٢).

=الدين الخوارزمي، ص٥٤٠، والكفاية، للصابوني، ص١٣٢، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٤٦، ١٤٧.

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣١، ٧٣٢، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٧، ومتشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، ص٦٤٣، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٠.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، ص٣٥٣، ٣٥٤، وقارن: الكفاية، للصابوني، ص٣١، والتسديد في شرح التمهيد، للصغناقي، ص١١٥.

وخلاصة القول: أن مؤلفات المعتزلة الأصلية تدل على أنهم يثبتون نعيم القبر وعذابه بأدلة سمعية، وأن المنكر لنعيم القبر وعذابه هو ضرار بن عمرو، وما نسب إليهم من شبه إنكار عذاب القبر غير وارد عليهم.

ثانيًا: الصراط عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

تعريف الصراط لغة واصطلاحًا:

الصراط في اللغة: ينطق بالصاد والسين والزاي، فيقال فيه: الصِراطُ والسِراطُ والزِراطُ، وهو يطلق على الطريق.

يقول الجوهري: (الصِراطُ والسِراطُ والزِراطُ: الطريقُ)[(١)].

وأما اصطلاحًا:

فقد عرفه المعتزلة بأنه: (طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه)[(٢)].

وقد عرفه أبو اليسر البزدوي من الماتريدية: بأنه: (جسر على جهنم يجوز عليه الخلق، إلا أن بعضهم يقعون في النار، وبعضهم يمرون فيدخلون الجنة)[(٣)].

وقد زاد بعض الماتريدية على هذا التعريف زيادة تعد من قبيل الوصف للصراط، مثل عبارة أدق من الشعرة، وأحد من السيف، وجعلوا هذه الزيادة في حد الصراط.

---

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، (٣/ ١١٣٩)، ويراجع مجمل اللغة، لابن فارس، (١/ ٥٥٧)، ولسان العرب، لابن منظور، (٧/ ٣٤٠).

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٧، ويراجع: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٨، والفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٢.

(٣) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٦٤، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص١٣٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٤٧، وشرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٨، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٧١٧.

يقول الصفار: (اعلم أن الصراط حق، وهو جسر يوضع على سواء كحد السيف)[1].

ويقول الكمال بن الهمام: (الصراط: هو جسر ممدود على متن النار أدق من الشعر، وأحد من السيف، يرده كل الخلائق)[2].

وتعد هذه الزيادة وصفًا للصراط استنادًا لما ورد في السنة النبوية، فقد جاء في حديث روته السيدة عائشة عن النبي ﷺ قالت: **{وَلِجَهَنَّمَ جِسْرٌ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ، وَأَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ، عَلَيْهِ كَلَالِيبُ وَحَسَكٌ يَأْخُذُونَ مَنْ شَاءَ اللهُ، وَالنَّاسُ عَلَيْهِ كَالطَّرْفِ، وَكَالْبَرْقِ، وَكَالرِّيحِ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ، وَالرِّكَابِ، وَالْمَلَائِكَةُ يَقُولُونَ: رَبِّ سَلِّمْ، رَبِّ سَلِّمْ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُسَلَّمٌ، وَمُكَوَّرٌ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ}**[3].

وبالنظر في تعريف المعتزلة والماتريدية نجد أنهما قد عبرا عن معنى الصراط تعبيرًا يدل على إثباته والإقرار به، وإن اختلفوا **في مكانه:** فهو بين الجنة والنار عند المعتزلة، وفوق النار عند الماتريدية، **وفي وصفه:** فهو طريق عند المعتزلة، وجسر على ظهر جهنم عند الماتريدية، وما جعله بعض الماتريدية من وصف الصراط حدًا في تعريفه قد دار حوله النزاع بين المعتزلة والماتريدية، كما سيظهر في السطور القادمة.

---

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٨١.

(٢) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٥١، ويراجع: أصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص٢٣٨، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٣٧.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: الملحق المستدرك من مسن الأنصار بقية خامس عشر الأنصار، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها، (٤١/ ٣٠٢/ ح: ٢٤٧٩٣)، وورد بلفظ متقارب في صحيح ابن حبان: كتاب ذكر إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم - رضوان الله عليهم أجمعين -، باب ذكر الأخبار عن وصف من يشفع في القيامة ويُشفع، (١٦/ ٣٧٧/ ح: ٧٣٧٧)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

والإيمان بالصراط واجب عند كل من المعتزلة[(١)] والماتريدية[(٢)].

وقد استدل المعتزلة على وجود الصراط يوم القيامة بالقرآن الكريم:

يقول القاضي عبد الجبار: (وقد دلّ عليه - أي: الصراط - القرآن، قال الله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾[الفاتحة: ٦ - ٧])[(٣)].

والأصل في الاستدلال عند الماتريدية على أن الصراط، وسائر السمعيات أمور حقيقية ومحققة الوقوع: دلالة القواطع السمعية عليها، وأنها أمور ممكنة أخبر بها النبي ﷺ، فتكون حقًا.

يقول أكمل الدين البابرتي: (والأصل في ذلك - أي: في سائر السمعيات - أنها ممكنة لم يلزم من فرض وقوعها محال، وأخبر الصادق عنها، فيكون حقًا)[(٤)].

ويقول الكمال بن الهمام: (وقد وردت به - أي: الصراط - الأخبار كثيرًا، قال تعالى: خطابًا للملائكة: ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣][(٥)].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٧، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٧، ٢٧٨.

(٢) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٦٦.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٧، ويراجع: الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٢.

(٤) شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٨، ويراجع: الهادي في أصول الدين، للخبازي، ص٢٣٦، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٨١.

(٥) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٥١.

مذهب المعتزلة وأدلتهم في الصراط.

إذا كان جمهور المعتزلة قد أقروا بوجود الصراط يوم القيامة، فإنهم أنكروا وصفه الذي جاءت به السنة الصحيحة بأنّه أدق من الشعر، وأحد من السيف، وقاموا بتأويله بالطريق وفسروه: بأنّه طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار.

يقول القاضي عبد الجبار: (الصراط: هو الطريق، ولا نجوز ما يذكرونه من حدته، وصعوبته في أهل الجنة، وإن جوزناه في أهل النار)(١).

ويقول في موضع آخر: (لسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية(٢) من أنّ ذلك أدق من الشعر، وأحد من السيف، وأنّ المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار، فإن تلك الدار ليست هي بدار تكليف)(٣).

وقد تأول عباد بن سليمان من المعتزلة الصراط على أنه الأدلة الدالة على

---

(١) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٨.

(٢) الحشوية: إحدى فرق الإسلام وهي: المعتزلة، والشيعة، والمرجئة، والمجبرة، والخوارج، والحشوية، وإنّما سميت بهذا الاسم لكثرة روايتها للأخبار وقبولها ما ورد عليها من غير إنكار، وقيل الحشوية: هم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره وهم من الفرق الضالة، ويتمسكون في ذلك بأباطيل لا أصل لها، نحو قولهم: إن داود همّ بامرأة أوريا وعشقها، ويوسف همّ بامرأة العزيز كما همّت هي به إلى غير ذلك. والرد عليهم: أنه لابد أن يكون الرسول منزهًا عما ينفر عن القبول عنه، والكبائر كلها منفرة، فيجب على حد قول المعتزلة: أن يجنب الله رسوله عنها. ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ٥٧٣، ٥٧٤، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن على التهانوي، تحقيق: على دحروج، (١/ ٦٧٨، ٦٧٩)، الطبعة الأولى: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت (١٩٩٦م)، وشمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، لنشوان بن سعيد الحميري، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، (٣٣/ ١٤٥٢)، الطبعة الأولى: دار الفكر المعاصر - بيروت (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٧.

الطاعات، والأدلة الدالة على المعاصي، غير أن القاضي عبد الجبار قد نقده في قوله: بأن فيه حملًا لكلام الله على ما ليس يقتضيه ظاهره، وكلام الله تعالى لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة[1].

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن ركن الدين الخوارزمي قد جوَّز وصف الصراط بأنه أدق من الشعرة، وأحد من السيف، بحيث يكون على سبيل الثواب لمن عبره ودخل الجنة، وعلى سبيل العقاب لمن تألم وسقط في النار.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (فأمّا ما يروى أنّ الصراط جسر على جهنم، وأنّ المكلفين يؤمرون بالمرور عليه، وأنّه يكون أدق من الشعر، وأحد من السيف، فذلك مجوَّز ويكون من جنس الثواب والعقاب)[2].

وقد استدل جمهور المعتزلة على مذهبهم في نفي أن يكون الصراط أدق من الشعرة، وأحد من السيف: بأنّ الصراط إذا كان بهذا الوصف الذي جاءت به السنة لا يمكن المرور عليه، وأنه لو أمكن المرور عليه بهذا الوصف سيكون فيه تعب ومشقة على المؤمن، ولا مشقة على المؤمنين يوم القيامة.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن تلك الدار ليست هي بدار تكليف، حتى يصح إيلام المؤمن، وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة، وأيضا فقد ذكرنا أنّ الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم فيه)[3].

ولكن إذا كان المعتزلة يثبتون الصراط، وينفون هذا الوصف فما فائدته عندهم؟

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٨.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٧.

إن فائدة الصراط تكون في تعجيل مسرّة المؤمن وغم الكافر وحسرته بفوز المؤمنين.

يقول القاضي عبد الجبار: (والفائدة في أن جعل الله تعالى إلى دار الجنة طريقًا هو: لكي يتعجل به المؤمن مسرّة وللكافر غمًا، وليضمنه اللطف في المصلحة)[1].

فالمعتزلة قد نهجوا في مسألة الصراط، منهجي العقل والتأويل؛ إذ ينفون وصف الصراط بحجة عقلية: وهي أنه لا يستطيع العبد أن يمر عليه بهذا الوصف، وهذا غير مسلم؛ لأن العقل يُجوِّز الطيران في الهواء على سبيل خرق العادة، فلا يكون المرور على الصراط أشد منه، كما يؤلون النصوص الصريحة في وصف الصراط بأنه الطريق، فهو طريق الجنة أو النار، ولكن الماتريدية لم يرتضوا بما نفاه المعتزلة من وصف الصراط، وقاموا بالرد عليهم.

جهود الماتريدية في الرد على مذهب المعتزلة في الصراط.

قام الماتريدية بالرد على مذهب المعتزلة بعدة ردود يمكن إجمالها فيما يلي:

١. نفي التلازم بين المرور على الصراط ووجود الخوف والحزن للمارِّين، بحيث يمرون عليه ولا يصيبهم خوف ولا حزن، بدليل أن الموكلين بعذاب النار من الملائكة لا يصيبهم شيء من نارها.

يقول الماتريدي: (جائز أن يكون الله يدخلهم فيها على غير جهة العقوبة، فلا يكون لهم خوف ولا حزن، ألا ترى أنه أخبر أنه جعل الملائكة أصحاب النار بقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً﴾[المدثر: ٣١]، ثم لا يكون لهم خوف

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٣٨.

ولا حزن، وهم مما أوعدوا بها إذا خالفوا أمر الله وعصوه...، فعلى ذلك جائز أن يكونوا يردونها ويدخلونها، ولا يخيفهم ذلك، ولا يحزنهم ولا يسوئهم)[١].

٢. أن الصراط بهذا الوصف جائز من الناحية العقلية خرقًا للعادة على سبيل الكرامة، فالله تعالى قادر على أن يجعل الإنسان يطير في السماء، وقادر على أن يجعل الإنسان يمر على الصراط.

يقول أبو البركات النسفي: (فإن قيل: كيف يمكن – أي: المرور على الصراط -، وهو فيما روي أدق من الشعر، وأحد من السيف؟ ولهذا أنكره المعتزلة، قلنا: هذا ليس بأعجب من المشي في الهواء، وإذا أمكن ذلك في الهواء فعلى الصراط أولى)[٢].

ويقول الكمال بن الهمام: (هو – أي المرور على الصراط – ممكن وارد على وجه الصحة فرده ضلالة؛ وهذا لأن القادر على أن يُسير الطير في الهواء قادر على أن يُسير الإنسان على الصراط)[٣].

ويقول شمس الدين الخيالي: (هو – أي: المرور على الصراط – ممكن كالمشي على الماء والطيران في الهواء، بطريق خرق العادة، ويسهل الله تعالى المرور على عباده الصالحين)[٤].

٣. أن الأخبار الصحيحة قد دلت على أن الله تعالى يُسهِّل المرور على الصراط

---

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٩/ ١٥٧).

(٢) الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٤٧، ويراجع: شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي، ص٧٩، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٨١، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٧١٨.

(٣) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٥٢.

(٤) حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٣٨.

لأهل الجنة، فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف، ومنهم من يمر عليه كالريح العاصف[1]، فلا يجوز مخالفة هذه النصوص الصريحة.

يقول حسن بن أبي بكر المقدسي: (الصراط: هو جسر ممدود على متن جهنم، يمكن العبور عليه لأهل الجنة بتسهيل الله تعالى؛ فمنهم من يجوز عليه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح، ومنهم كالجواد المسرع، ومنهم كالماشي، ومنهم كالنملة على قدر درجاتهم، ومنهم من يخردل كما وردت به الأخبار الصحيحة)[2].

فالماتريدية يثبتون الصراط بالوصف الذي جاءت به الأخبار الصحيحة من السنة النبوية، اعتمادًا على ظواهر النصوص، وابتعادًا عن قانون التأويل فيما صرح ظاهر النص به، واعتمادًا على العقل أيضًا؛ إذ لا مانع في العقل من هذا الوصف، فالمرور من على الصراط جائز من الناحية العقلية غير أنّه مخالفٌ للعادة، فالحق ما قاله الماتريدية لموافقته لصريح النقل والعقل.

---

(١) أقصد حديث السيدة عائشة عن النبي ﷺ قالت: {**وَلِجَهَنَّمَ جِسْرٌ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ، وَأَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ، عَلَيْهِ كَلَالِيبُ وَحَسَكٌ يَأْخُذُونَ مَنْ شَاءَ اللهُ، وَالنَّاسُ عَلَيْهِ كَالطَّرْفِ، وَكَالْبَرْقِ، وَكَالرِّيحِ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ، وَالرِّكَابِ، وَالْمَلَائِكَةُ يَقُولُونَ: رَبِّ سَلِّمْ، رَبِّ سَلِّمْ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُسَلَّمٌ، وَمُكَوَّرٌ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ**}، والحديث قد سبق تخريجه في هذه المسألة.

(٢) غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٧١٧، ٧١٨، ويراجع: الكفاية، للصابوني، ص١٣٥، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٥٢، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٣٨.

ثالثًا: الجنة والنار عند المعتزلة وجهود الماتريدية في الرد عليهم.

تنتهي أحوال الدار الآخرة بالجنة ثوابًا للمؤمنين وأهل الخير، وبالنار عقابًا للكافرين وأهل الشر جزاءً لهم على أفعالهم، وقد اتفق المسلمون على هذا، غير أن هناك بعض التفريعات الكلامية قد دارت حول مسألة الجنة والنار، فهل هما موجدتان الآن أم وجودهما يكون يوم القيامة؟ وهل الجنة والنار تبيدان أم لا؟ كانت هاتان المسألتان محل دراسة بين المعتزلة والماتريدية، وسيتبين موقف المعتزلة منهما، وجهود الماتريدية في الرد عليهم، ويقتضي منا المقام أن نوجز تعريف الجنة والنار في اللغة والاصطلاح.

تعريف الجنة والنار في اللغة:

الجنة لغة: البستان، ومنه «الجنّات» والعرب تسمي النخيل «جنّة»، و «الجنّة»: دار النعيم في الآخرة، والجمع «جِنانٌ»، ولا تكون الجنّة في كلام العرب إلا وفيها نخيل وعنب، فإن لم يكن فيها ذلك، وكانت ذات شجر فهي حديقة وليست بجنة، والجنّة من الاجتنان وهو الستر؛ لتكاثف أشجارها وتظليلها بالتفاف أغصانها، وسميت الجنة؛ إمّا تشبيهًا بالجنة في الأرض، وإن كان بينهما بون، وإمّا لستره نعمها عنا[(١)].

وأما النار: فقد ذهب أهل اللغة: إلى أن: مادة «نَارَ» نَورًا: أضاء، وأنار فلان: أشرق وحسُن لونُه، وأنار المكان أضاءه، وأنار الأمر: وضّحه وبيّنه، وناور فلانًا: خادعه، و «النَّار» عنصر طبيعي فعال يمثله النُّور والحرارة المحرقة، وَتطلق على اللهب الَّذِي يَبْدُو للحاسة كَمَا تطلق على الْحَرَارَة المحرقة، والجمع: نِيران[(٢)].

---

(١) ينظر: مختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، ص٦٢، ولسان العرب، لابن منظور، (١٣/ ١٠٠).

(٢) ينظر: تهذيب اللغة، لابي منصور الأزهري، (١٥/ ١٦٧)، ومختار الصحاح، لأبي بكر الرازي، ص٣٢١، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، (٢/ ٦٢٩)، والمعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، (٢/ ٩٦٢).

وقد اصطلح المتكلمون: على أن الجنة هي: دار الثواب التي أعدها الله تعالى لعباده الموحدين، وأن النار هي: دار العقاب التي أعدها الله تعالى للعصاة من عباده[(١)].

مذهب المعتزلة في عدم وجود الجنة والنار الآن:

إن المعتزلة لم تتوحد كلمتهم حول وجود الجنة والنار، وإنما كانوا على قولين:

القول الأول:

ذهب بعض المعتزلة، كعباد بن سليمان، وأبي هاشم الجبائي، والقاضي عبد الجبار، إلى أن الجنة والنار لم يخلقا الآن؛ لأن الله جعل الدوام لهما، وقد أخبر ربنا أن كل شيء هالك إلا وجهه، ومن بين الأشياء الجنة والنار.

يقول القاضي عبد الجبار: (وربما قيل في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾[الرعد: ٣٥] أليس فيه الدلالة على أن الجنة مخلوقة الآن، وذلك بخلاف ما تقولون، وجوابنا: أن جنة الخلد والثواب ليست بمخلوقة، وإن كان في السماء جنات، وقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ يدل على قولنا: بأنها لو كانت مخلوقة الآن؛ لفنيت إذا أفني الله تعالى العالم، فكان لا يكون أكلها دائمًا، فدل ذلك على أنه تعالى يخلقها في الآخرة، فيدوم أكلها)[(٢)].

ويعبر ركن الدين الخوارزمي عن رأي هذا الفريق فيقول: (وممّا يتصل بهذه المسائل - أي: السمعيات - القول في الجنة هل هي مخلوقة أم لا؟ وكذلك النار،

---

(١) ينظر: أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، (٤/ ٣٢٧)، وشرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٢٣، والقول السديد في علم التوحيد، للشيخ محمود أبو دقيقة، (٣/ ٢٢٢).
(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص١٩٤.

اختلف العلماء في ذلك، فذهب أبو علي إلى أنّهما مخلوقتان، وقال أبو هاشم: ليستا بمخلوقتين، ويختار قاضي القضاة - أي: القاضي عبد الجبار - هذا القول)[1].

ويعبر الماتريدية أيضًا عن هذا الرأي **فيقول أكمل الدين البابرتي**: (ذهب عباد الصيمري وأبو هاشم وعبد الجبار إلى أنهما - أي: الجنة والنار - غير مخلوقتين الآن)[2].

ويفترق رأي عباد بن سليمان عن غيره، في أن عبّاد رأى أن وجود الجنة والنار ممتنع عقلًا، وأما غيره، فقد رأى أنه ممتنع سمعًا.

يقول الآمدي: (إن عباد: زعم أنّه يستحيل في العقل ذلك - أي: وجود الجنة والنار الآن - قبل حلول المكلفين فيها، وخالفه أبو هاشم في ذلك: وزعم أنّ خلقهما في وقتنا غير ممتنع عقلا، وإنّما هو ممتنع سمعا)[3].

ومن خلال ما سبق يتبين أنه قد اتفقت مصادر المعتزلة وأهل السنة، في أن المعتزلة ينكرون وجود الجنة والنار الآن، ولهذا سوف اعتمد في نقل أدلتهم على مصادر أهل السنة خاصة أني لم أجد في مؤلفات المعتزلة ما يعارض ما نقله أهل السنة عنهم في تلك المسألة مما يدل على دقة وأمانة أهل السنة.

---

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٣.

(٢) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٢٣، ويراجع: حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٥٠.

(٣) أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي: ج٤ ص٣٢٧.

أدلة المعتزلة على عدم وجود الجنة والنار الآن وجهود الماتريدية في الرد عليهم:

الدليل الأول:

استدل عباد بأن الجنة لو كانت مخلوقة الآن، لكان عرضها عرض السماوات والأرض، واللازم باطل، فالملزوم مثله، فيثبت عدم وجود الجنة والنار الآن، وأنهما مخلوقتان يوم الجزاء.

بيان الملازمة: فلقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[آل عمران: ١٣٣].

وأما بطلان اللازم: فلأنه إنما كان عرضها عرض السماوات والأرض إذا وقعت في أحياز السماوات والأرض؛ إذ لو وقعت في غير أحيازهما، أو في بعض أحيازهما لم يكن عرضها عرضهما، ووقوعهما في جميع أحيازهما إنما يمكن بعد فناء السماوات والأرض؛ لاستحالة تداخل الاجسام، وهو محال[(١)].

وقد أجاب الماتريدية عن هذا الدليل من وجهين:

الأول: أن هذا الدليل مبني على أصل فلسفي فاسد، وهو امتناع الخرق والالتئام، ووصف الجنة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض ليس للتحديد، بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيده هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة تقريبًا للأذهان[(٢)].

والثاني: أنه يمتنع أن يكون عرضهما عين عرض الجنة، وحينئذ يجوز أن

---

(١) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٢٤، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٨١.

(٢) حاشية بن قطلوبغا على المسايرة للكمال بن الهمام، لابن قطلوبغا، ص١٥٢، ١٥٣.

يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل: عرض السماوات والأرض، والجنة فيه[1].

هذا هو الدليل العقلي الذي تمسك به عباد بن سليمان، والذي قام على أصول فلسفية غير مسلم بها عند الماتريدية، فجاء نقد الماتريدية لهذه الأصول، وهاك دليل عقلي آخر أورده أهل السنة عن أصحاب هذا القول من المعتزلة.

الدليل الثاني:

يرى هذا الفريق من المعتزلة أنّ وجود الجنة والنار الآن لا فائدة منه، وبالتالي يكون وجودهما الآن عبث لا يليق بالحكيم.

يقول الإمام التفتازاني: (تمسك المنكرون – أي: بعض المعتزلة المنكرون لوجود الجنة والنار الآن – بوجوه: الأول: أنّ خلقهما قبل الجزاء عبث لا يليق بالحكيم)[2].

ولا يخفى أن هذا الدليل مبني على لزوم الغرض في فعله تعالى[3]، فهم يرون

(١) ينظر: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٢٤، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٨١، وحاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٥١.

(٢) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، (٣/ ٣٥٩).

(٣) المعتزلة يعللون أفعال الله تعالى بالأغراض، يقول القاضي عبد الجبار في بيان غرض ما تقبح له القبائح: (إذا عرفنا أنه – أي: الفعل – يحسن تارة ويقبح الأخرى؛ فلابد من أمر لأجله يحسن على مثل طريقتنا في إثبات الأغراض، ثم يبطل لأن يكون لشيء من أحواله وأحوال فاعله ووجود المعاني أو عدمها، فلابد من أن يكون ذلك لوجه يقع عليه). المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، ص٢٣٦، أما الماتريدية فإن أفعال الباري تعالى عندهم معللة بالحكمة بمصالح العباد تفضلًا منه وإحسانًا على خلقه. يقول المرجاني: (راعى الله تعالى الحكمة فيما خلق وأمر، فيحدث منه الكائنات ويصدر عنه الحادثات مرتبة ببعضها بالبعض إلى أقصى مراتب الوجود، منتهية إلى غاياتها الممكنة لها على أحسن الوجوه وأكملها، وأحمد الأنحاء وأجملها على سعة استعداد وقدرة حوصلته كما قال الله تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾ [الإسراء٢٠]، وهذا هو التعليل الذي يقول به الحنفية، ومراعاة الحكمة =

أنّه ليس هناك غرض، ولا فائدة من وجود الجنة والنار الآن، وإنما الفائدة ستكون يوم القيامة.

وقد أجاب الماتريدية عن هذا الدليل من وجهين:

الأول: أن الغرض في الفعل يكون لجلب منفعة، أو دفع مضرة يُخشى أن تلحق بالفاعل، ولكن هذا المعنى يصلح لمن ينتفع بالمنافع ويتضرر بالمضار، أما الباري تعالى فلا يجوز في حقه هذا المعنى؛ لأنه الغني المطلق، فثبوت هذا الوصف له بالغرض في الأفعال تناقض؛ لأن صاحب الغرض في الفعل ناقص في غناه مكتمل بالغرض.

يقول الماتريدي عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣]: (أخبر عز وجل أنه غني بذاته، وأن من يقصده قصد المنفعة بفعله لحاجة تقع له، وضرورة تصيبه، يقصد بالفعل قصد قضاء الحاجة، ودفع الضرورة عن نفسه، فأما الله تعالى فهو الغني بذاته، وأما الخلائق فهم الفقراء إليه لمنافع أنفسهم، وهو غني عن خلقه على ما أخبر)(١).

هذا يعد نقدًا للأساس الذي بنيت عليه هذه الشبهة، وهو نفي لزوم الغرض في أفعال الباري تعالى، وأما نقد الشبهة ذاتها، فيجيب عنه الوجه الثاني.

الثاني: لم يُسلم الماتريدية للمعتزلة بأن خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء

=التي ربما يعبرون عنها بالعاقبة الحميدة). حاشية المرجاني على العقائد العضدية، (٢/ ٢٠٧)، وكذا الأشاعرة لا يوجبون الغرض في أفعاله تعالى. يقول الآمدي: (ومذهب أهل الحق: أن رعاية الحكمة والغرض في أفعال الله تعالى غير واجب، وأنه لا يجب عليه فعل شيء ولا تركه). أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، (٢/ ١٥١).

(١) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٢١٩، ٢٢٠)، ويراجع: حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٢٤٢.

خاليًا من الحكمة، بل قد تكون الحكمة، هي تحفيز المؤمن على الطاعة، وتخويف العاصي من العقاب.

يقول حسن بن أبي بكر المقدسي: (يحسن من الحكيم خلقهما - أي: الجنة والنار - قبل يوم الجزاء؛ لأن الإنسان إذا علم ثوابًا مخلوقًا يجتهد في العبادة لتحصيل ذلك الثواب، وإذا علم عقابًا مخلوقًا يكون أخوف وأحذر، وأكثر امتناعًا عن المعاصي كي لا يصيبه ذلك العقاب)(١).

الدليل الثالث:

لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كان ثوابها دائمًا، لكن اللازم باطل، فالملزوم مثله؛ فيثبت أن الجنة غير موجودة الآن.

بيان الملازمة: أن الجنة من كل ما سوى الله تعالى، وما سوى الله تعالى ينعدم، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨]، فثبت أنها لو كانت موجودة لما كانت دائمة.

وأما بيان بطلان اللازم: وهو عدم دوام الجنة: فلقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾[الرعد:٣٥] أي: مأكولها فيلزم دوام الجنة؛ إذ وجود مأكول الجنة بدون وجودها محال غير معقول المعنى.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (احتج أبو هاشم بقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ فوصف الأكل بالدوام، والدائم هو المستمر الذي لا آخر له، فقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[القصص: ٨٨]، فلو كانت مخلوقة لهلك أُكلها، ولا يكون دائمًا)(٢).

---

(١) غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٧٢٩.

(٢) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٤، ويراجع: تنزيه القرآن عن المطاعن،=

فالمعتزلة جعلوا قضية الهلاك قبل القيامة سارية على كل شيء، فلو كانت الجنة والنار موجودتان الآن لسار عليهما الهلاك كما يسير على غيرهما، وهذا يتناقض مع ما ورد من الخبر بدوامهما.

وقد أجاب الماتريدية عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: منع الملازمة: أي: لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها؛ لأن هناك فرقًا بين عدم الشيء، وكونه قابلًا له.

يقول الأقشهري: (إن معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ أن كل شيء مما سوى الله تعالى، فهو هالك في حد ذاته، أي: قابل للهلاك في حد ذاته، وبالنظر من حيث هو هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه؛ إذ كل ما سوى الله تعالى هو ممكن، فيكون وجوده مستفادًا من غيره، وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كالعدم، وليس المراد أن كل شيء مما سواه يطرأ العدم عليه، وإذا كان كذلك، فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها، وهذا الجواب في الحقيقة منع الملازمة)[1].

الثاني: لو سُلِّم أن كل شيء مما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم؛ فيجب تخصيص الآية من آية الهلاك جمعًا بين الأدلة.

يقول أكمل الدين البابرتي: (لئن سُلِّم أن معناه: أن كل شيء مما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم، فهو مخصوص بقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾، فإنه يدل على أن الجنة دائمة لما سبق، وحينئذ يكون معناه: أن كل شيء مما سوى الله

=للقاضي عبد الجبار، ص١٩٤، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٨٢، وغاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٧٢٩.

(١) الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٨٢، ويراجع: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٢٥.

تعالى غير الجنة يطرأ عليه العدم، وإنما خُصِّص جمعًا بين الدليلين، ومتى كان مخصوصًا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها)[1].

الثالث: منع بطلان اللازم؛ لأنه لا يمكن حمل قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ على ظاهره؛ إذ المأكول يفنى بالأكل فيمتنع دوامه، فيكون معنى الآية: كلما فني شيء من مأكول الجنة بالأكل حدث عقيبه مثله.

يقول شمس الدين الخيالي: (إن المراد بدوام الأُكل: أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله، لا أنه يبقى بعينه، وذلك لا ينافي الهلاك لحظة)[2].

وهذا الوجه قد رد به **ركن الدين الخوارزمي** على أقرانه من المعتزلة؛ إذ يقول: (إن معنى وصفها بالدوام: هو أن الله تعالى يجدد أمثالها أبدًا، لا أن كل أُكل يدوم أبدًا، ولو كان يدوم كل واحد من أكلها لما فني البعض بأكل أهل الجنة إياه، وإذا كان وصفها بالدوام لا يمنع من هلاكها جاز أن يخلقه تعالى في الدنيا، ثم يهلكها، ويغرقها، ويعيدها، ويديم أمثالها)[3].

تلك هي شبهة المعتزلة السمعية على عدم وجود الجنة والنار الآن، والتي فندها الماتريدية، وردوا عليها بمنطق العقل، وأساليب النقد القويمة؛ فظهر زيفها، وبان أنها على غير أدلة عقلية مقبولة، وأن الأدلة السمعية التي أوردوها لا يمكن التسليم بوجه استدلالهم بها، ولا أدل على ذلك من شهادة أحدهم بذلك، وهو ركن الدين الخوارزمي، كما تبين من خلال هذه الأدلة دقة أهل السنة، وأمانتهم في

---

(١) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٢٥، ١٢٦، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٥٠، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٨٢، والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٥٣.

(٢) حاشية الخيالي على النونية، لشمس الدين الخيالي، ص٣٥١، ويراجع: شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، ص١٢٦، والانتقاد شرح عمدة الاعتقاد، للأقشهري، ص٨٢.

(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٤.

النقل عن المعتزلة؛ إذ تدور الأدلة حول ما ورد عنهم من نصوص صريحة دون تحامل أو تجني على المعتزلة، وبجانب هذه الردود على المعتزلة فقد قام الماتريدية بذكر بعض الأدلة السمعية على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن.

أدلة الماتريدية على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن:

الدليل الأول:

قال تعالى في وصف الجنة: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقال في وصف النار: ﴿إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ﴾ [الكهف: ٢٩].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى قال: ﴿أُعِدَّتۡ﴾ وقال: ﴿أَعۡتَدۡنَا﴾، وهذه الألفاظ تقال للمفروغ من خلقه وتهيئة الشيء لأمر، فما لم يكن مخلوقًا بعد لم يكن معدًا حقيقة(١).

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿فَقُلۡنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوّٞ لَّكَ وَلِزَوۡجِكَ فَلَا يُخۡرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلۡجَنَّةِ فَتَشۡقَىٰٓ ١١٧ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعۡرَىٰ ١١٨ وَأَنَّكَ لَا تَظۡمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضۡحَىٰ﴾ [طه: ١١٧ – ١١٩].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أخبر أنه لو خرج آدم عليه السلام وحواء من الجنة؛ لكتب عليهم الجوع والشقاء والعري، والإخراج: إنما يكون من مكان كائن، فدلت الآية على أن الجنة مخلوقة قبل يوم الجزاء.

يقول أبو اليسر البزدوي: (أخبر أنّه لو خرج من الجنة يشقى، وأنّه في الجنة

(١) ينظر: أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي: ص١٧٠، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٨٩، والكفاية، للصابوني، ص١٣٥، والاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٤٩، وشرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٢٠٣.

لا يجوع ولا يعرى، ولا يظمأ ولا يضحى، وهذا من صفات جنات عدن، لا من صفات جنات الدنيا؛ فدلت هذه الآية أنّ آدم عليه السلام كان في جنات عدن)[1].

اعتراض للمعتزلة ونقده:

اعترض المعتزلة على هذا الاستدلال: بأن الجنة التي سكنها سيدنا آدم لم تكن الجنة التي وعدنا الله بها، وإنما كانت بستانًا في الأرض.

يقول أبو مسلم الأصفهاني: (كان آدم وإبليس في الجنة؛ لأن هذه الجنة كانت بعض جنات الأرض)[2].

ويقول الإمام الألوسي: (وذهب المعتزلة وأبو مسلم الأصفهاني إلى أنها - أي: جنة سيدنا آدم عليه السلام جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانًا لآدم عليه السلام، وكانت بستانًا في الأرض بين فارس وكرمان، وقيل: بأرض عدن، وقيل: بفلسطين كورة بالشام، ولم تكن الجنة المعروفة)[3].

نقد الماتريدية لهذا الاعتراض:

أجاب الماتريدية عن هذا الاعتراض من وجهين:

الأول: أنه لا يجوز تأويل هذه الجنة على بستان من بساتين الدنيا؛ لأن الله تعالى وصف هذه الجنة بوصف لا يكون لبستان الدنيا كما قال: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝١١٨ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾[طه:١١٨-١١٩][4].

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي: س١٧٠، ويراجع: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٨٩. والمسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٥٤.

(٢) أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني وتفسيره، جمع وإعداد وتحقيق: د. خضر محمد نبها، تقديم: د. رضوان محمد السيد، ص١٢١، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، (١/ ٢٣٤)، الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤١٥هـ)، ويراجع: مدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي، (١/ ٤٣).

(٤) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٨٩.

الثاني: أننا لو استقرأنا ما ورد في القرآن والسنة، وما جاء عن الصحابة؛ لوجدنا أن لفظ الجنة إذا جاء معرفًا ينصرف إلى الجنة المعهودة، فيكون حملها على بستان الدنيا من قبيل التلاعب والعناد.

يقول الكمال بن الهمام: (وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا يشبه التلاعب أو العناد؛ إذ المتبادر المفهوم من اللفظ «الجنة» باللام في إطلاق الشارع ليس إلا الموعودة بالسنة، وكثرة من الظواهر لا تكاد تحصى للمستقرئ تفيد ذلك وتصيرها قطعية، والإجماع من الصحابة على فهم ذلك وطريقه التتبع)(١).

والحق أنه ينبغي الكف عن الخوض في معرفة الجنة التي سكنها سيدنا آدم عليه السلام؛ لأنه لا حاجة بنا إلى معرفتها مكانها، ولا يترتب على عدم معرفته ضرر في الاعتقاد، فالمهم أن نثبتها فقط دون خوض في مكانها، وهذا ما مال إليه **الإمام الماتريدي**؛ إذ يقول: (اختلف أهل التأويل في الجنة التي أسكن ﷻ آدم فيها وزوجته، قال بعضهم: هي الجنة التي يكون عَوْد أهل الإسلام إليها في الآخرة، ولهم وَعَد ﷻ تلك، وقال بعضهم: هي جنة أنشأها لآدم؛ ليسكن فيها في السماء، ولكن لا ندري ما تلك الجنة، وليس لنا إلى معرفة تلك الأجنة حاجة)(٢).

وإذا كان هذا هو رأي الفريق الأول من المعتزلة، وأدلتهم على نفي وجود الجنة والنار الآن، فإن الإنصاف يقتضينا أن **نذكر رأي الفريق الثاني** منهم؛ إذ يذهبون إلى نفس ما ذهب إليه الماتريدية: وهو أن الجنة والنار موجودتان الآن، ومنهم: أبو عليّ الجبائي، وبشر بن المعتمر، وأبو الحسين البصري، وركن الدين الخوارزمي: وهؤلاء يذهبون إلى أنّ الجنة والنار مخلوقتان في وقتنا هذا، ويتفقون في ذلك مع الماتريدية وأكثر المتكلمين.

---

(١) المسايرة، للكمال بن الهمام، ص١٥٤.

(٢) تأويلات القرآن، للماتريدي، (٥/ ٣٠٧)، ويراجع: شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، ص٢٠٣.

يقول ركن الدين الخوارزمي: (وممّا يتصل بهذه المسائل - أي: السمعيات - القول في الجنة هل هي مخلوقة أم لا؟ وكذلك النار، اختلف العلماء في ذلك، فذهب أبو علي إلى أنّهما مخلوقتان، وقال أبو هاشم: ليستا بمخلوقتين، ويختار قاضي القضاة - أي القاضي عبد الجبار - هذا القول، ونحن نختار قول أبي علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ)[(١)].

ويقول سيف الدين الآمدي: (مذهب الأشاعرة وأكثر المتكلمين: أنّ الجنة والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان في وقتنا هذا، ووافقهم على ذلك من المعتزلة: الجبائي، وبشر بن المعتمر، وأبو الحسين البصري)[(٢)].

ولا حاجة بنا إلى سرد أدلة هذا الفريق على أنّ الجنة والنار مخلوقتان الآن، بل نكتفي بما أورده ركن الدين الخوارزمي في هذا المقام، فقد استند إلى الآيات الصريحة الواردة في ذلك سواء في حق الجنة أو النار، ورأى أنّ حملها على ظاهرها أوْلى من تأويلها إلى معنى آخر، حيث قال: (والدلالة له - أي: وجود الجنة والنار الآن - ظواهر القرآن نحو قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفي النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، وليس لنا أن ننصرف عن ظاهرها من غير دلالة، فنحملها على طريق التمثيل، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣ - ١٥]، وجنة المأوى لا تكون غير دار الثواب)[(٣)].

فهذا الفريق يوافق أهل السنة في رأيه، وتلك حجة على غيرهم من المعتزلة الذين اعتمدوا على ظواهر النصوص دون الجمع بينها، وبقية النصوص الأخرى،

(١) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٣.
(٢) أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، (٤/ ٣٢٧).
(٣) الفائق في أصول الدين، لركن الدين الخوارزمي، ص٥٤٣.

كما اعتمدوا على قاعدة وجوب تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، مما أوقعهم في مأزق عدم وجود الجنة والنار الآن، وقد رأينا كيف رد عليهم الماتريدية، ردًا يقوم على قواعد النقد السليم، والمنطق القويم.

وننتقل إلى آخر مسألة أخرى، وهي هل أهل الجنة ينعمون فيها أبدًا، وأهل النار يعاقبون فيها أبدًا؟

خلود الجنة والنار عند المعتزلة، وجهود الماتريدية في الرد عليهم

انقسم المعتزلة بإزاء مسألة خلود الجنة والنار إلى فريقين هما:

الفريق الأول:

يمثله أبو الهذيل العلاف، حيث طبق فكرة السكون على أهل الجنة، فإنه إذا كان للأشياء نهاية وغاية، فإنّ أعمال أهل الجنة تنتهي كذلك إلى غاية ونهاية.

وقد عبر عن رأي العلاف من المعتزلة أبو الحسين الخياط قائلًا: (يقول أبو الهذيل: يجتمع في أهل الجنة اللذات كلها، فيبقون على ذلك في سكون دائم)(1)، وما نقله الخيّاط عن العلّاف يؤكد ما نقله البغدادي أيضا عنه حيث **قال البغدادي:** (وزعم أبو الهذيل: أنّ أهل الجنة والنار ينتهون إلى حال يبقون فيها خمودًا ساكنين سكونًا دائمًا، لا يقدر الله تعالى حينئذ على شيء من الأفعال، ولا يملك لهم حينئذ ضرًا ولا نفعًا)(2).

ولم يرض الماتريدية بما ذهب إليه العلاف، وإنما ذهبوا إلى أن الجنة والنار لا يفنيان أبدًا، واستدلوا على ذلك بالقرآن الكريم، ونقدوا ما استدل به العلاف.

---

(1) الانتصار، لأبي الحسين الخياط، ص١٣.

(2) أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ص٢٣٨.

يقول أبو اليسر البزدوي: (قال عامة أهل القبلة: إنّ الجنة والنار لا تبيدان، فأهل الجنة يتنعمون أبدا، وأهل النار يعاقبون أبدا)[1].

ويقول أبو المعين النسفي: (الجنة والنار هما دار الخلد، وهما للثواب والعقاب؛ فلا تفنيان)[2].

ويقول أبو إسحاق الصفار: (اعلم أن الجنة والنار لا يفنيان أبدًا لقوله تعالى في أهل الجنة: ﴿لَّهُمۡ فِيهَا نَعِيمٞ مُّقِيمٌ ۝٢١ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ...﴾ [التوبة: ٢١، ٢٢]، وقال في أهل النار: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّقِيمٞ﴾[المائدة: ٣٧])[3].

نقد الماتريدية لاستدلال العلاف ومن معه[4]:

استدل العلاف، ومن معه على فناء الجنة والنار بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾[الحديد: ٣].

وجه الاستدلال: (أن الله تعالى كان في الأزل حيث لم يكن معه أحد من خلقه، فكذلك يجب في الآخرة حتى لا يبقى ببقائه أحد؛ ليكن له هذا الاسم خاصة)[5].

وقد قام الماتريدية بنقد هذا الاستدلال، بأن هناك فرقًا بين أبدية الخالق،

---

(١) أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٧١، ويراجع: الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، ص٤٥١.

(٢) بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢٩٦.

(٣) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار، ص٧٨٩.

(٤) لم يكن العلاف وحده هو القائل بفناء الجنة والنار؛ بل كان جهم بن صفوان من بين القائلين بهذا الرأي. يقول أبو اليسر البزدوي، (وقال جهم بن صفوان: إن الجنة والنار تبيدان). أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، ص١٧١.

(٥) بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، ص٢٩٤.

وأبدية المخلوق، فأبدية المخلوقات بتأبيد الله لها، أما الله تعالى فهو باقٍ ببقاء نفسه.

يقول حسن بن أبي بكر المقدسي: (وأما الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ أن المراد بالآخر الباقي ببقاء نفسه، لا بإبقاء أحد بخلاف الخلق كالجنة والنار والعرش واللوح والقلم، فإن بقاؤهم وعدم فناؤهم بإبقاء الله تعالى، فظهر الفرق بين الخالق والمخلوق بأن كون الخالق آخرًا ببقاء نفسه، وأن كون المخلوق آخرًا بإبقاء غيره له)(١).

وأما الفريق الثاني

من المعتزلة فلم تتحدث المصادر إلا بما قاله أبو القاسم الكعبي، بخلود الجنة والنار وعدم فنائهما، فهو يتفق مع الماتريدية في هذه المسألة.

وقد عبر البغدادي عن رأيه قائلًا: (وقال الكعبي: يجوز أن تكونا ـ أي: الجنة والنار ـ مخلوقتين، ويجوز أن تكونا غير مخلوقتين، وإن كانتا مخلوقتين جاز فناؤهما، وإعادتهما يوم القيامة، ولا يجوز فناؤهما بعد دخول أهلهما)(٢).

فالكعبي يتفق في خلود الجنة وأهلها بعد دخول أصحابها فيها، وكذلك النار مع الماتريدية، وإن كان يخالف أهل السنة في جواز أن تكونا غير مخلوقتين الآن، وجواز فنائهما قبل يوم القيامة، والحق الذي يجب اعتقاده في هذه المسألة: أنّ الجنة والنار مخلوقتان موجودتان داران للنعيم والعذاب الحسيان، وأنّهما باقيتان بقاءً لا نهاية له، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب، ونسأله تعالى أن يعصمنا من الخطأ والذلل، فهو سبحانه من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

---

(١) غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، ص٦٨٣.

(٢) أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ص٢٣٧، ٢٣٨، الطبعة الثالثة: دار الكتب العلمية – بيروت (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).

خلاصة:

يمكننا أن نستخلص من خلال هذا المبحث عدة أمور منها ما يلي:

- أن مؤلفات المعتزلة الأصلية تدل على أنهم يثبتون نعيم القبر وعذابه بأدلة سمعية، وأن المنكر لنعيم القبر وعذابه هو ضرار بن عمرو، وما نُسب إليهم من شبه إنكار عذاب القبر غير وارد عليهم.
- أن الأصل في الاستدلال عند الماتريدية على أن الصراط، وسائر السمعيات أمور حقيقية؛ دلالة القواطع السمعية عليها، وأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق فتكون حقًا.
- إذا كان جمهور المعتزلة قد أقروا بوجود الصراط يوم القيامة؛ فإنهم أنكروا وصفه الذي جاءت به السنة الصحيحة؛ بأنّه أدق من الشعر وأحد من السيف، وقاموا بتأويله بالطريق، وفسروه بأنّه طريق بين الجنة والنار، يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار.
- نهج المعتزلة في مسألة الصراط منهجي العقل والتأويل؛ إذ ينفون وصف الصراط بحجة عقلية؛ وهي أنه لا يستطيع العبد أن يمر عليه بهذا الوصف، كما يؤلون النصوص الصريحة في وصف الصراط بأنه الطريق، فهو طريق الجنة أو النار، ولكن الماتريدية لم يرتضوا بما نفاه المعتزلة من وصف الصراط وقاموا بالرد عليهم.
- الماتريدية يثبتون الصراط بالوصف الذي جاءت به الأخبار الصحيحة من السنة النبوية؛ اعتمادًا على ظواهر النصوص، وابتعادًا عن قانون التأويل فيما أمكن حمله على الحقيقة، واعتمادًا على العقل أيضًا؛ إذ لا مانع في العقل من هذا الوصف، فالحق ما قاله الماتريدية لموافقته لصريح النقل والعقل.

- اعتمد بعض المعتزلة في عدم وجود الجنة والنار الآن على ظواهر النصوص دون الجمع بينها وبقية النصوص الأخرى، وعلى قاعدة وجوب تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، مما أوقعهم في مأزق عدم وجود الجنة والنار الآن، وقد رأينا كيف رد عليهم الماتريدية ردًا يقوم على قواعد النقد السليم، والمنطق القويم.
- اتفق بعض المعتزلة مع الماتريدية في وجود الجنة والنار الآن، بل قاموا بنقد من أنكر وجودهما الآن من إخوانهم المعتزلة.
- سلك الإمام الماتريدي مسلك التفويض في الجنة التي سكنها سيدنا آدم عليه السلام، ورأى أنه لا حاجة بنا إلى الخوض فيها، وهذا معتقدنا في المسألة.
- اختلف المعتزلة في خلود أهل الجنة والنار: فذهب العلاف إلى أنهما تفنيان، لكن جاء رأي الكعبي متفقًا مع الماتريدية في أنهما لا يفنيان أبدًا.
- الحق الذي يجب اعتقاده في مسألة الجنة والنار: أنّ الجنة والنار مخلوقتان موجودتان داران للنعيم والعذاب الحسيان، وأنّهما باقيتان بقاءً لا نهاية له.

يلاحظ على موقف الماتريدية من المعتزلة في مسألتي الصراط والجنة والنار؛ اعتمادهم على الأدلة السمعية، مما يدل على استلهامهم لروح التفويض في المسائل السمعية، وعدم اقحام العقل فيما ليس مجاله، وإن كانوا قد استنبطوا من خلال السمع بعض الأدلة العقلية.

الخاتمة

النتائج:

أحمد الله على انتهائي من هذا البحث كما حمدته في ابتدائي، وأصلي وأسلم على البشير الهادي، وعلى آله وصحبه وأتباعه من كل حاضرٍ وبادٍ، فبعد هذه الرحلة العلمية التي عشناها مع هاتين المدرستين الكلاميتين، يطيب لنا أن نجمل أهم النتائج المستخلصة من البحث فيما يلي:

- اهتمام المدرسة الماتريدية بالرد على المعتزلة؛ وأصالة هذا الرد منذ بواكير المذهب إلى المتأخرين منهم.
- يعد الاختلاف في المنهج عند كل من المعتزلة والماتريدية هو السبب الرئيس في رد الماتريدية على المعتزلة، حيث اعتمد المعتزلة على المنهج العقلي، وغلبوا تطبيقه في صياغة المسائل الكلامية؛ مما كان سببًا في توجيه سهام النقد الماتريدي لهم، بينما الماتريدية زاوجوا بين العقل والنقل.
- كان للعقل سلطانٌ كبيرٌ عند الماتريدية من غير شطط، ولا إسراف؛ بسبب بيئتهم التي نشأوا فيها، والمملؤة بالتيارات الفكرية المختلفة.
- فرق الماتريدية بين الإيمان بالعقائد والعلم بها؛ فالإيمان أساسه أدلة القرآن الهادية المرشِدة، أما العلم بالعقائد فأساسه العقل.
- قام الماتريدية بالرد على شبهات المعتزلة بالتفصيل، ولم يقفوا عند حد الردود الإجمالية.
- التزم الماتريدية بالحياد والموضوعية عند تطبيق المنهج النقدي، ويمكن التأكد من ذلك بمطابقة ما نص عليه المعتزلة في كتبهم، بما أورده الماتريدية عن المعتزلة لنقده والرد عليه، ولم يخالفوا هذا المنهج إلا في القليل النادر، كمسألة نعيم القبر وعذابه، والنادر لا حكم له.

- مخالفة ظواهر النصوص القرآنية، وقواعد اللغة العربية، دفعت الماتريدية إلى الرد على المعتزلة، وقد ظهر ذلك في قول المعتزلة بأن الصفات عين الذات، وفي إنكار رؤية الباري تعالى.
- اعتماد المعتزلة على المنهج العقلي، جعلهم يختلفون فيما بينهم حول مفهوم الإرادة الإلهية، وعلى عدم وجود الجنة والنار الآن، بينما اتفق الماتريدية على أن الله تعالى مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته، وعلى وجود الجنة والنار الآن؛ بسبب اقترابهم من النص القرآني.
- اعتماد المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد جعلهم ينكرون صفة الكلام للباري تعالى، بينما الماتريدية رفضوا ذلك، وأثبتوا أن الله متكلم بكلام أزلي.
- كان للماتريدي السبق في التعويل على الدليل السمعي في إثبات رؤية الله، مع التعويل على الدليل العقلي في الرد على الخصوم، مما جعل الإمام الرازي من الأشاعرة يتأثر به.
- محاولة الانتصار للمذهب الاعتزالي دفعت المعتزلة إلى تأويل النصوص القرآنية، ورد بعض الأحاديث النبوية مخالفين بذلك منهج أهل السنة والجماعة (مسألة الرؤية، والكلام، والصراط، والجنة والنار).
- العقل هو المحسن والمقبح عند المعتزلة، أما السمع فهو يكشف للعقل ما يعجز عن إدراك وجه الحسن والقبح فيه دون أن يوجب ذلك، وأما الماتريدية فلم يكونوا على رأي واحد في مسألة الحسن والقبح؛ بل كانوا على رأيين، وهذا يرجع إلى فهم كل منهما لما ورد عن الإمام أبي حنيفة فهمًا يختلف عن الآخر.

- النقد الداخلي للمعتزلة (معتزلة بغداد – معتزلة البصرة) في كثير من مسائل علم الكلام مثل: مسألة الحسن والقبح، والصلاح والأصلح، وأفعال العباد، يعد سمة بارزة في تطور المذهب، ومحاولة لإصلاحه.
- السبب في رفض الماتريدية للقول بالصلاح والأصلح عند المعتزلة؛ هو اعتقادهم أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بما فيها من خير وشر وكفر ومعاصي؛ وأن القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى ينافي مقام الألوهية.
- حاول معتزلة البصرة أن يقدموا مذهبًا خاليًا من الوجوب على الله تعالى ومع ذلك لم يستطيعوا التخلص من شوائب الوجوب، فتعقبهم الماتريدية بالنقد؛ لأنهم وقفوا في منتصف الطريق، أي لم ينتهوا إلى الاختيار الخالص للباري تعالى، وأفعاله تعالى على هذا الأمر منساقة بشي من الحتم والاضطرار، وأفعال الباري تعالى ليست كذلك.
- السبب الرئيس في وقوع المعتزلة في خطأ وجوب العوض على الله تعالى؛ هو تفسيرهم الآلام الواقعة في العالم تفسيرًا يقوم على قاعدتي الحسن والقبح والتعليل.
- المنطلقات العقلية عند المعتزلة كانت بهدف التنزيه للباري تعالى، إلا أن اللوازم التي ترتبت عليها في أغلب المسائل جاءت خاطئة؛ بمعنى: أنهم أخطأوا في نتائجهم، مثل: الوجوب على الله الذي شاب قاعدة التنزيه عندهم، فتبين أن نفي الماتريدية للوجوب على الله تعالى كان أكثر تنزيهًا من قول المعتزلة.
- إصرار الماتريدية على ضرورة التمييز بين الخَلق البشري والخَلق الإلهي؛

حيث أثبتوا للعبد استقلالًا في فعله إلا أنه ليس تامًا كما فعل المعتزلة، تأكيدًا منهم على ضرورة احتياج الإنسان إلى خالقه.

- الماتريدية لم يطيلوا الحديث في إبطال التوليد عند المعتزلة؛ بسبب ثقتهم في قدرة أدلتهم على نفي مذهب المعتزلة في خلق العباد لأفعالهم؛ وأنها كافية لإبطال التوليد؛ حيث إنه فرع عن أصل مسألة أفعال العباد.
- إرسال الرسل أمرٌ محتومٌ واجب على الله تعالى أن يفعله عند المعتزلة، بينما جعل محققو الماتريدية الوجوب من مقتضيات الحكمة، وجوَّزه البعض الآخر.
- جوَّز بعض المعتزلة أن تتقدم المعجزة على الدعوى خلافًا لجمهور المعتزلة، وقد رد الماتريدية بأن: خوارق العادات المتقدمة من قبيل تأسيس النبوة.
- القول بأن القرآن معجز بالصَرفة ليس عامًا عند جميع المعتزلة؛ بل هو قول النظَّام، وتبعه الجاحظ، وقد رد عليه الماتريدية.
- المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء صراحة؛ ظنًا منهم أن تجويز ظهورها يؤدي إلى اشتباه الكرامة بالمعجزة، وقد قام الماتريدية بالرد عليهم بإبراز الفروق الجوهرية بين المعجزة والكرامة، والاستدلال بالكرامات التي وقعت للأولياء والصالحين.
- أجمع الماتريدية على أن العمل ليس جزءًا من الإيمان؛ وإنما هو شرط كمال له، وقاموا بنقد ركنية العمل لدى المعتزلة؛ ولا يعني هذا استبعادهم للعمل وعدم اعتبارهم له، فقد ثبت بالدليل تقديرهم لقيمة العمل واعتبار وجوده بالنسبة للإيمان، إلا أنه في مرتبة تعقب التصديق عندهم؛ لأن قبول العمل

متوقف على الإيمان فلا يكون في رتبته، ولذا جعلوه شرط كمال الإيمان، واستبعدوا كونه من ماهيته.

- أطلق المعتزلة اسم الفاسق على مرتكب الكبيرة، وجعلوه في منزلة بين المنزلتين، بينما اعتبره الماتريدية مؤمنًا عاصيًا، ورفضوا أن يكون هناك واسطة بين الكفر والإيمان؛ ومن ثم قاموا بالرد على المعتزلة في هذه النقطة.
- إن الموقف النقدي للماتريدية من قضية الإحباط والتكفير، موقف محدد يتسم بعدم سرد التفصيلات والإيجاز في القول، فلا يُحبِط الإيمان والعمل الصالح شيء سوى الكفر.
- الماتريدية لم يرتبوا على قولهم بالحسن والقبح العقليين ما رتبه المعتزلة من أشياء أوجبوها على الله تعالى؛ كوجوب الصلاح والأصلح، ووجوب الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، ووجوب العوض عن الآلام، فقد صرح الماتريدية؛ بأنه لا يجب على الله تعالى شيء.
- اتفق الماتريدية على عدم جواز الخلف في الوعد، وأما الوعيد فكانوا على قولين: أحدهما عدم جواز خلف الوعيد وهو ما عليه المحققون منهم، والثاني جواز خلف الوعيد وهو ما عليه فقهاؤهم.
- أظهر الماتريدية تناقض قول المعتزلة: في شفاعة أصحاب الكبائر. مع قولهم بالأصلح.
- رد الماتريدية على المعتزلة في مسألة: نعيم القبر وعذابه غير وارد عليهم؛ لأن المعتزلة دفعوا هذه الشبهة عن أنفسهم.
- لم يكتف الماتريدية بالرد على أدلة المعتزلة في كثير من المسائل وإنما قاموا بإيراد الإلزامات العقلية عليهم، مما يدل على أصالة النقد فيهم، وتمكنهم من أدلتهم.

التوصيـــــات:

- نوصي الدارسين في علم العقيدة؛ بالعمل على نشر التراث الماتريدي: بتنقيحه، وتحقيقه، وعرضه بأسلوب ميسر، ليكشف عن جوانب خفية في هذا التراث.
- نوصي بترجمة التراث الماتريدي إلى لغات مختلفة، ونشره وتوزيعه إلى مختلف بلدان العالم الإسلامي، ليعم نفعه، خاصة أن معظم من ينتسبون للمذهب الماتريدي من غير الناطقين بالعربية.
- نوصي بالتركيز على الدراسات المقارنة بين المدارس الكلامية المختلفة، بحيث يكشف عن جوانب جديدة قلما تظهر عند البحث في موضوع معين في مدرسة واحدة.
- نوصي بضرورة التجديد في طريقة عرض مسائل علم الكلام، والبعد عن التعقيدات الكلامية، التي أضحت شاقة على كثير من الباحثين المعاصرين.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة:٢٨٦].

تم بحمد الله

فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم (جل منزله وعلا).

أولًا: المطبوعات:

- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لمحمد عبد الهادي أبو ريدة: طبعة: لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، بدون تاريخ.
- أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي: الطبعة الرابعة: دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة (١٤٢٣هـ - ٢٠١٢م).
- ابن رشد وفلسفته، أ د. عبد المعطي محمد بيومي: الطبعة الثانية (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، بدون طبعة.
- أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، لعلي مصطفى الغرابي: الطبعة الأولى: مطبعة حجازي - القاهرة (١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م).
- أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه، للإمام محمد أبو زهرة: الطبعة الثانية: دار الفكر العربي - القاهرة (١٩٥٥م).
- أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني وتفسيره، جمع وإعداد وتحقيق: د. خضر محمد نبها، تقديم: د.رضوان محمد السيد: بدون طبعة، وبدون تاريخ.
- الأخبار الطوال، لأحمد بن داود الدينوري، تحقيق: عبد المنعم عامر: الطبعة الأولى: دار إحياء الكتاب العربي - القاهرة (١٩٦٠م).
- الأربعين في أصول الدين، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله عبد الحميد عرواني: الطبعة الأولى: دار القلم - الكويت (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

- الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا: طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، والأستاذ. على عبد المنعم عبد الحميد: مطبعة السعادة: الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة (١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م).
- أساس البلاغة، لأبي القاسم جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م).
- إشارات المرام من عبارات الإمام، لكمال الدين البياضي، تحقيق: د. يوسف عبد الرازق: دار الطباعة المحمدية، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، بدون تاريخ.
- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري، تحقيق: الشيخ. زكريا عميرات: الطبعة الأولى: الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).
- الأصول الخمسة عند المعتزلة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق: الطبعة الثانية: مكتبة الرشد – الرياض بالسعودية (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
- الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. فيصل بدير عون: الطبعة الأولى: لجنة التأليف والتعريب والنشر - الكويت (١٩٩٨م).

- أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي تحقيق: د. هانز بيتر لنس: طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
- أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي: الطبعة الثالثة: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
- أصول السرخسي، للإمام السرخسي: طبعة: دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.
- أصول العدل والتوحيد، لأبي القاسم الرسِّي ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: د. محمد عمارة: الطبعة الثانية: دار الشروق - القاهرة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر لعائشة يوسف المناعي: الطبعة الأولى: دار الثقافة - الدوحة قطر (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
- أصول الفقه، لأبي الثناء اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي: الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي، بدون تاريخ.
- الأصول وعلاقتها بنظرية المعرفة عند المعتزلة، د. خالد سعد العلام: بحث بكلية الآداب، جامعة عمر المختار - ليبيا، بدون تاريخ.
- الاعتماد في الاعتقاد، لأبي البركات النسفي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (٢٠١١م).
- الأعلام، لخير الدين الزركلي: الطبعة الخامسة عشر، دار العلم للملايين - بيروت (٢٠٠٢ م).

- أفعال الله وأفعال العباد بحث في مشكلة الإنسان، د. سعد الدين صالح: الطبعة الأولى: دار الطباعة المحمدية –القاهرة (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).
- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، لأبي نصر بن ما كولا: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).
- إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، د. على عبد الفتاح المغربي: الطبعة الثانية: مكتبة وهبة - القاهرة (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).
- الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسن الشافعي: الطبعة الأولى: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، السيد جلال الدين العمري، ترجمة: محمد أجمل أيوب: الكويت (١٩٨٠م).
- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين الخياط، تحقيق: د. نيبرج: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).
- الأنساب، لعبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني وآخرون: الطبعة الأولى: الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد بالهند (١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م).
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: الطبعة الثانية: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي: الطبعة الأولى: دار إحياء التراث العربي - بيروت (١٤١٨هـ).
- أنوار القرآن وأسرار الفرقان، لملا علي القاري، تحقيق: د. ناجي السوير: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠١٣م).
- أوائل المقالات في المذاهب المختارات، للشيخ المفيد: تعليق: فضل الله الزنجاني، الطبعة الأولى: دار الكتاب الإسلامي - بيروت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري الحنفي: الطبعة الثانية: دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
- بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، لأبي بكر الكلاباذي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- بحر الكلام في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، د.محمد السيد شحاته: الطبعة الأولي، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٢هـ - ٢٠١١م).
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: طبعة: دار المعرفة - بيروت، بدون تاريخ.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروز آبادي، تحقيق: محمد علي النجار: طبعة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة (١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م).

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: المكتبة العصرية - لبنان، بدون طبعة، وبدون تاريخ.
- تاج التراجم في طبقات الحنفية، لزين الدين قاسم بن قطلوبغا، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف: الطبعة الأولى: دار القلم - دمشق (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
- تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين: دار الهداية، بدون طبعة، وبدون تاريخ.
- التاريخ الأوسط، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد: الطبعة الأولى: الناشر: دار الوعي، مكتبة دار التراث - القاهرة (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).
- تاريخ الجهمية والمعتزلة، لجمال الدين القاسمي: الطبعة الأولى: مؤسسة الرسالة - بيروت (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).
- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، للشيخ محمد أبو زهرة: طبعة: دار الفكر العربي - القاهرة، بدون تاريخ.
- تأويلات القرآن، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، تحقيق: أحمد وائلي أوغلي، مراجعة: أد. بكر طوبال أوغلي: دار الميزان - إستانبول (٢٠٠٥م).
- تبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).

- التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة (٢٠١٠م).
- التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، للكمال بن الهمام: مطبعة: مصطفى البابي الحلبي – القاهرة (١٣٥١هـ).
- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للشيخ: إبراهيم بن محمد البيجوري، تحقيق: د. على جمعة: الطبعة الأولى: دار السلام – القاهرة (١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م).
- تحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد، للشيخ: إبراهيم بن محمد البيجوري: المطبعة العربية الحديثة (١٩٧٨م).
- تحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي، تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه: الطبعة الثانية: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية – صنعاء باليمن (١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م).
- تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، لتقي الدين الجعفري: تحقيق: محمود عبد الرحمن قدح: الطبعة الأولى: مكتبة العبيكان – الرياض (١٩٩٨م).
- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، للحسن بن متوية النجراني، تحقيق: د. سامي نصر لطف، د.فيصل بدير عون: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة، بدون تاريخ.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي، تحقيق: نجاح عوض صيام: طبعة: دار المقطم للنشر والتوزيع – القاهرة (٢٠١٦م).

- التعريف بالماتريدية تاريخًا ومنهجًا وعقيدة (بحث مستل من مجلة قطاع أصول الدين)، د. عواد محمد عواد سالم: العدد الحادي عشر (١٤٣١هـ - ٢٠١٦م).
- التعريفات، لعلي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- تعليل الواجب بين المعتزلة وإمام الحرمين الجويني بحث مرجعي، د. السيد محمد عبد الحميد: الطبعة الأولى - القاهرة (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).
- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي ابن محمد سلامة: الطبعة الثانية: دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض بالسعودية (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م).
- تقريب التهذيب، لأحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامه: الطبعة الأولى: دار الرشيد - سوريا (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدبوسي، تحقيق: خليل محيي الدين الميس: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصَّفَّار، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م).
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: المكتب العلمي للتحقيق : الطبعة الثانية: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).

- التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي: مطبعة الفاروقي - دهلي بالهند (١٣٠٩هـ).
- التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي: الطبعة الأولى: دار الغرب الإسلامي(١٩٩٥م).
- التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. حبيب الله حسن أحمد: الطبعة الأولى: دار الطباعة المحمدية - القاهرة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، لأبي علي عمر بن محمد السكوني: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠٥م).
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين المَلَطي العسقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، بدون تاريخ.
- تنزيه الله تعالى عما أوجبه عليه المعتزلة (رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية تحت رقم: ٢٧٠١)، لأحمد محمد البناني: إشراف: د. عبد العزيز عبد الله عبيد (١٤٠٣هـ).
- تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني: الطبعة الأولى: دار الفكر - بيروت (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن الكلبي المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف: الطبعة الأولى: مؤسسة الرسالة - بيروت (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).

- تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب: الطبعة الأولى: دار إحياء التراث العربي - بيروت (٢٠٠١م).
- التوحيد، للماتريدي، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيلاني: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- التوحيد، للماتريدي، تحقيق: د. فتح الله خليف: دار الجامعات المصرية - الإسكندرية، بدون تاريخ.
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرُّماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، ود. محمد زغلول سلام: الطبعة الثالثة: دار المعارف - القاهرة، بدون تاريخ.
- جامع اللآلي شرح بدء الأمالي في علم العقائد لسراج الدين الأوشي، للقاضي الشيخ: محمد أحمد كنعان: الطبعة الأولى: دار البشائر الإسلامية - بيروت (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، لمحمد ابن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر: الطبعة الأولى: الناشر: دار طوق النجاة - بيروت (١٤٢٢هـ).
- الجانب الإلهي من التفكير الفلسفي، د. محمد البهي: طبعة: مكتبة وهبة - القاهرة (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).
- جهود المدرسة الماتريدية في الرد على أهل الديانات الأخرى، د. أحمد حمدي أحمد علي: طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي: الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي، بدون طبعة، وبدون تاريخ.
- حاشية الأزميري على مرآة الأصول، لمحمد الأزميري: مطبعة محمد البوسنوي (١٢٨٥هـ).
- حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد، تحقيق: محمود رأفت الجمال: الطبعة الأولى: المكتبة التوفيقية - القاهرة (٢٠١٣م).
- حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، لإسماعيل الكلنبوي: مطبعة خورشيد (١٣١٧هـ).
- حاشيتان على المقدمات الأربع لصدر الشريعة في أفعال العباد، للقاز آبادي والكفوي، تحقيق: د. سعيد فوده: الطبعة الأولى: منشورات الأصلين - الأردن (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).
- حق اليقين في معرفة أصول الدين، للسيد عبد الله شبر: الطبعة الأولى: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت لبنان (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون: الطبعة الثانية: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - القاهرة (١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م).
- درر الحكام شرح غرر الأحكام، لمحمد بن قراموز ملا خسرو: الناشر: دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة، وبدون تاريخ.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان: الطبعة الثانية: مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الهند (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).

- دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، ترجمة: حسن هاني فحص: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت لبنان (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين: الطبعة الثانية: الناشر: دار الفكر - بيروت (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
- الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري شاهين: الطبعة الأولى: دار الثبات للنشر والتوزيع - السعودية، بدون تاريخ.
- الرد على القائلين بوحدة الوجود، لملا علي القاري، تحقيق: على رضا: الطبعة الأولى: الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، للحاكم المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي، تحقيق: حسين المدرسي: دار المنتخب العربي - القاهرة (١٤١٥هـ - ١٩٩٥).
- رسالة التوحيد، للشيخ محمد عبده: طبعة: دار الشعب - القاهرة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٩م).
- رسالة أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: د. محمد السيد الجليند: الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٣هـ - ٢٠١٣م).
- رسالة في الاعتقاد، لمحمد بن العلاء البخاري، تحقيق: د. سعيد فوده: طبعة: دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، بدون تاريخ.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت لبنان (١٤١٥ هـ).
- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، لأبي عذبة حسن بن عبد المحسن: الطبعة الأولى: دار المعارف النظامية - حيدر آباد بالهند (١٣٢٢هـ).
- زبدة العقائد النسفية، للشيخ عبد المتعال الصعيدي: الطبعة الأولى: مكتبة الإيمان - القاهرة (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م).
- سد الثغور بسيرة علم الهدى أبي منصور، د. أحمد سعد الدمنهوري: الطبعة الأولى: دار النور المبين للنشر والتوزيع - عمان بالأردن (٢٠١٨م).
- سرُّ الفصاحة، لابن سنان الخفاجي: طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت لبنان (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).
- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد: الناشر: المكتبة العصرية - صيدا بيروت، بدون تاريخ.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون: الطبعة الثانية: الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م).
- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي: طبعة: دار الحديث - القاهرة (١٤٢٧هـ-٢٠٠١م).

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد بن العماد، تحقيق: محمود الأرناؤوط: الطبعة الأولى: دار ابن كثير - دمشق بيروت (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان: الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة - القاهرة (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
- شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: مكتبة صبيح - القاهرة، بدون تاريخ.
- شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، للإمام أبي عبد الله السنوسي، تحقيق: د. عبد الله بركة: الطبعة الأولى: دار البصائر - القاهرة (٢٠١٣م).
- شرح العقائد النسقية، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م).
- شرح العقيدة الطحاوية، لأكمل الدين البابرتي، تحقيق: د. عارف آيتكن: الطبعة الأولى: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت (٢٠٠٩م).
- شرح العلامة الخيالي على النونية للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام، لشمس الدين الخيالي، دراسة وتحقيق: عبد النصير ناتور أحمد المليباري الهندي: الطبعة الأولى: مكتبة وهبة - القاهرة (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).
- شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري، تحقيق: مروان محمد الشعار: الطبعة الثالثة: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).

- شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: إبراهيم شمس الدين: الطبعة الثانية: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠١١م).
- شرح عقيدة الإمام الطحاوي، لسراج الدين الغزنوي، تحقيق: الشيخ حازم الكيلاني، د. محمد عبد القادر نصار: الطبعة الأولى: الناشر: دار الكرز للنشر والتوزيع - القاهرة (٢٠٠٩م).
- شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي، تحقيق: محمد صبحي العايدي، وحمزة محمد وسيم البكري: الطبعة الأولى: دار الفتح (٢٠٠٩م).
- شعر الأخطل، تحقيق د. فخر الدين قباوة: الطبعة الرابعة: دار الفكر - سوريا (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، لنشوان بن سعيد الحميري، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون: الطبعة الأولى: دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار: الطبعة الرابعة: دار العلم للملايين - بيروت (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- الصحائف الإلهية، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف: الناشر: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع - القاهرة، بدون تاريخ.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين السخاوي: منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

- ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: الطبعة الأولى: دار البيروني - دمشق (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين عبد القادر التميمي الداري، تحقيق: عبد الفتاح الحلو: طبعة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة (١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م).
- طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: سوسنه ديفلد فلزر: منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون تاريخ.
- طبقات المفسرين العشرين، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر: الطبعة الأولى: مكتبة وهبة - القاهرة (١٣٩٦هـ).
- طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلّام، تحقيق: محمود محمد شاكر: الناشر: دار المدني - جدة بالسعودية، بدون تاريخ.
- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، للقاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: عباس سليمان: طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م).
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي يوسف الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).
- العقيدة وعلم الكلام، محمد زاهد الكوثري: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).
- عيون المسائل والجوابات، لأبي القاسم الكعبي، تحقيق: د. راجح عبد الحميد سعيد الكردي وآخرون: الطبعة الأولى: دار الحامد للنشر والتوزيع - الأردن (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م).

- غاية المرام في شرح بحر الكلام، لحسن بن أبي بكر المقدسي، تحقيق: د. عبد الله محمد إسماعيل، د. محمد السيد شحاته، طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).
- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لأبي العباس أحمد مكي الحسيني الحموي: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- فجر الإسلام، لأحمد أمين: طبعة: مؤسسة كلمات عربية للنشر – القاهرة، بدون تاريخ.
- الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي: الطبعة الثانية: مكتبة وهبة - القاهرة (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- الفرق بين الفرق، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي: الطبعة الثانية: دار الآفاق الجديدة – بيروت (١٩٧٧م).
- فصول البدائع في أصول الشرائع، لشمس الدين الفناري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠٦م).
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. فؤاد سيد: طبعة: الدار التونسية للنشر (١٩٧٤م).
- الفقه الأكبر، للإمام أبي حنيفة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: طبعة: المكتبة الازهرية للتراث - القاهرة (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- الفكر الفلسفي في مائة سنة، لمجموعة من المؤلفين: طبعة: هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية - بيروت لبنان. (١٩٦٢م).

- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر: طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠٢م).
- في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، د. أحمد محمود صبحي: الطبعة الخامسة: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- القاموس المحيط، لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادى، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي: الطبعة الثامنة: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
- قضية الإيمان عند نور الدين الصابوني دراسة تحليلية، د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: بحث محكم ومنشور بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة (جامعة الأزهر)، العدد السابع عشر الجزء الثاني (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).
- القلائد في تصحيح العقائد، لأحمد بن يحيى بن المرتضى: طبعة: دار الكاتب الإسلامي - القاهرة، بدون تاريخ.
- القند في ذكر علماء سمرقند لنجم الدين عمر النسفي، تحقيق: يوسف الهادي: الطبعة الأولى: مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية - إيران (١٩٩٩م).
- القول السديد في خلف الوعيد، لملا علي القاري، تحقيق وتعليق: قسم التحقيق بدار الصحابة للتراث: الطبعة الأولى: دار الصحابة للتراث - طنطا (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

- القول السديد في علم التوحيد، للشيخ محمود أبو دقيقة: مطبعة: العلوم – القاهرة (١٣٥٢هـ-١٩٣٣م).
- القول المفيد في علم التوحيد، للشيخ محمد بخيت المطيعي: الطبعة الأولى: دار البصائر – القاهرة (٢٠١١م).
- قيمة التصوير والنقد للأسس الاعتزالية عند الإيجي في ضوء مؤلفات القاضي عبد الجبار، د. حامد الخولي: رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة.
- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، لتقي الدين النجراني، تحقيق: د. السيد محمد الشاهد: طبعة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة (١٤٣٧هـ – ٢٠١٥م).
- الكامل في التاريخ، لعز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم بن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري: الطبعة الأولى: دار الكاتب العربي – بيروت (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م).
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن على التهانوي، تحقيق: على دحروج: الطبعة الأولى: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت (١٩٩٦م).
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: يوسف الحمادي: الطبعة الأولى: مكتبة مصر (١٤٣١هـ-٢٠١٠م).
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز أحمد بن محمد البخاري: الناشر: دار الكاتب الإسلامي، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري: الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، بدون تاريخ.
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: الطبعة الثالثة: دار صادر – بيروت (١٤١٤هـ).
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، تحقيق: د. فوقية حسين محمود: الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة (١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م).
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري تحقيق: د. حمودة غرابة: الطبعة الأولى: مكتبة الخانجي – القاهرة (١٤٣١هـ – ٢٠١٠م).
- لوامع اليقين في أصول الدين، د. عبد الله يوسف الشاذلي: الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة (١٤٣٥هـ – ٢٠١٤م).
- مباحث في إعجاز القرآن، د. مصطفى مسلم: الطبعة الثانية: دار مسلم للنشر والتوزيع – الرياض بالسعودية (١٩٩٦م).
- متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. عدنان زرزور: دار التراث – القاهرة، بدون تاريخ.
- المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، جمع الشيخ. الحسن ابن أحمد بن متوية، تحقيق: جين يوسف اليسوعي: المطبعة الكاثوليكية – بيروت، بدون تاريخ.

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق د. حسين أتاي: الطبعة الأولى: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤١١هـ-١٩٩١م).
- المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عمر السيد عزمي: الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، بدون تاريخ.
- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي الحنفي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد: الطبعة الخامسة: الناشر: المكتبة العصرية - بيروت (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق: د. محمد عمارة: الطبعة الثانية: دار الشروق - القاهرة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لعبد الله بن أحمد بن محمود أبي البركات النسفي: طبعة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي: الطبعة الرابعة: مكتبة وهبة - القاهرة (١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م).
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا علي القاري: الطبعة الأولى: دار الفكر - بيروت لبنان (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).
- مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، لابن كمال باشا، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فوده: الطبعة الأولى: دار الفتح - عمان بالأردن (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

- المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير عرض ونقد، لصالح الغامدي: الطبعة الأولى: دار الأندلس للنشر والتوزيع - السعودية (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
- المسائل الخمسون في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا: طبعة: ـ المكتب الثقافي - القاهرة (١٩٨٩م).
- مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل، د. عبد العزيز سيف النصر: الطبعة الأولى: مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة (١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م).
- المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق: د. معن زيادة، د. رضوان السيد: الطبعة الأولى: معهد الاتحاد العربي - طرابلس (١٩٧٩م).
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي: الناشر: دار إحياء التراث العربي –بيروت، بدون تاريخ.
- مشكاة الأنوار في أصول المنار، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري الحنفي: مطبعة: مصطفى البابي الحلبي - القاهرة (١٩٣٦م).
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي: طبعة: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.
- المطالب العالية من العلم الإلهي، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا: طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٨هـ - ٢٠١٦م).

- المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين السمرقندي، تحقيق: د.عبدالله محمد عبد الله إسماعيل، د. نظير محمد النظير عياد: طبعة: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة (١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م).
- المعتزلة، لزهدي حسن جار الله: الطبعة الأولى: مطبعة مصر - القاهرة (١٩٤٧م).
- المعجزة والإعجاز في القرآن الكريم، د. سعد الدين السيد صالح: الطبعة الثانية: دار المعارف - القاهرة (١٩٩٣م).
- معجم الصحابة، لعبد الله بن محمد بن عبد العزيز أبو القاسم البغوي، تحقيق: محمد الأمين الجكني: الطبعة الأولى: دار البيان - الكويت (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- معجم الفروق اللغوية، لأبي الهلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي: الطبعة الأولى: مؤسسة النشر الإسلامي - إيران. (١٤١٢هـ).
- معجم المطبوعات العربية والسعودية، ليوسف بن إليان بن موسى سركيس: الناشر: مطبعة سركيس - القاهرة (١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م).
- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: دار إحياء التراث العربي، مكتبة المثنى - بيروت، بدون تاريخ.
- المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية، تحقيق: أحمد الزيات وآخرون - دار الدعوة، بدون تاريخ.
- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون: الناشر: دار الفكر (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

- معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث، لأبي الحسن أحمد بن عبد الله العجلي، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي: الطبعة الأولى: مكتبة الدار - المدينة المنورة بالسعودية (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- المعرفة بين الماتريدي والباقلاني دراسة مقارنة في الفكر الكلامي، د. حمدي عبد الله الشرقاوي: بحث محكم ومنشور بمجلة الدراسات العربية بكلية دار العلوم بجامعة المنيا - مصر (٢٠٠٧م).
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تحقيق د. محمود الخضيري وآخرون: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م).
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د. طه حسين وآخرون: مطبعة دار الكتب المصرية (١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م).
- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي: الطبعة الأولى: دار القلم - دمشق بيروت (١٤١٢هـ).
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: نعيم زرزور: الطبعة الأولى، المكتبة العصرية (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
- مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، للناشئ الأكبر، تحقيق: يوس فان إس: دار النشر: فرانتس شتاينر بفيسبادن - بيروت (١٩٧١م).
- الملل والنحل، للشهرستاني: مؤسسة الحلبي، بدون طبعة، وبدون تاريخ.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: د. محمود قاسم: الطبعة الثانية: مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (١٩٦٤م).

- المنزلة بين المنزلتين أصل من أصول المعتزلة عرض للموضوع من جميع جوانبه كما ورد عند القاضي عبد الجبار ورد أهل السنة عليه، بحث مرجعي بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات كفر الشيخ: د. نظير محمد محمد النظير عياد (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي: الطبعة الثانية: الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت (١٣٩٢هـ).
- المنهاج في أصول الدين، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عباس حسين عيسى شرف الدين: مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي - صنعاء باليمن، بدون تاريخ
- المنهج العقدي للإمام أبي منصور الماتريدي بين العقل والنقل، د. مروه حمود خرمة: بحث محكم ومنشور بالمجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية - جامعة آل البيت - الأردن (٢٠١٣م).
- المنية والأمل، للقاضي عبد الجبار، جمع: أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. عصام الدين محمد علي: طبعة: دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية (١٩٨٥م).
- موقف البشر تحت سلطان القدر، للشيخ. مصطفى صبري: الطبعة الأولى: المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة (١٣٥٢هـ).
- ميزان الأصول في نتائج العقول، لشمس النظر علاء الدين السمرقندي، تحقيق: محمد زكي عبد البر: الطبعة الأولى: مطابع الدوحة قطر (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي، تحقيق: الشيخ. على محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٩٩٥م).
- النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام، د. محيي الدين الصافي: طبعة: مكتبة الإيمان - القاهرة، بدون تاريخ.
- نتائج الفكر في النحو، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي: الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م).
- نخبة اللآلي لشرح بدء الآمالي، لمحمد بن سليمان الريحاوي: مكتبة الحقيقة - إستانبول تركيا (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
- النزعة النقدية عند المعتزلة، د. عادل السكري، تقديم: د. حامد عمار، د. جابر عصفور: الدار المصرية اللبنانية: مكتبة الأسرة - القاهرة (٢٠١٧م).
- نشر الطوالع، لساجقلي زاده، تحقيق: الشيخ. محمد يوسف إدريس: الطبعة الأولى: دار النور المبين - عمان بالأردن (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).
- نظرية المعرفة عند أبي إسحاق الصفار منهج وتطبيقه، د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: بحث محكم ومنشور بمجلة كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق (١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م).
- نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة (دراسة موضوعية نصية من خلال آراء أعلام المدرسة الماتريدية)، د. أحمد سعد الدمنهوري: الطبعة الأولى: دار النور المبين - الأردن (٢٠١٨م).

- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في علم العقائد، لعبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده: الطبعة الأولى: المطبعة الأدبية - القاهرة (١٣١٧هـ).
- الهادي في أصول الدين، لجلال الدين الخبازي، تحقيق: عادل ببك: إستانبول (٢٠٠٦م).
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل بن محمد أمين البغدادي: دار إحياء التراث العربي - بيروت لبنان، بدون تاريخ.
- هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي (القطب الثالث)، أد. محمد عبد الفضيل القوصي: الطبعة الأولى: مكتبة الإيمان - القاهرة (٢٠٠٦م).
- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى: الناشر: دار إحياء التراث - بيروت (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).

ثانيًا: المخطوطات:

- أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي: مخطوطة بمكتبة أسعد أفندي – تركيا – تحت رقم ١٢٦٢.
- الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد، لدانشمند الأقشهري: مخطوطة بمكتبة الإسكوريال – مادريد إسبانيا – تحت رقم ١٤٦٩.
- التسديد في شرح التمهيد، لحسين بن علي بن حجاج الصغناقي: مخطوطة بدار المخطوطات المصرية تحت رقم ١٣ توحيد.
- شذاخة المعتزلة، لأمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي الإتقاني: مخطوطة: بأكاديمية ليدن – هولندا – تحت رقم: ٢٠٢٨.
- شرح المقصد في أصول الدين، لأكمل الدين البابرتي: مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٨ أصول الدين.
- شرح تعديل العلوم (القسم الثاني)، لصدر الشريعة المحبوبي: مخطوطة بمكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية – المملكة العربية السعودية تحت رقم ٤٤٥.
- العقد الجوهري في الفرق بين قدرة العبد وكسبه بين الماتريدي والأشعري، لخالد النقشبندي: مخطوطة بجامعة الملك سعود – المملكة العربية السعودية تحت رقم ٦٤٩٥.

- الكفاية في الهداية في أصول الدين، لنور الدين الصابوني: مخطوطة بمكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض تحت رقم ٣٥٩٢.
- الهادي في علم التوحيد، لشرف الدين العقيلي، مخطوطة بالهيئة المصرية للكتاب تحت رقم ٣٧٠ علم كلام.

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	الصفحة

الموضــــــــــــــــــــــــوع الصفحة

الموضـــــــــــــــوع الصفحة

الموضـــــــــــــــوع الصفحة

الموضـــــوع الصفحة

الموضـــــــــــــوع الصفحة

الباب الثاني

جهود الماتريدية في الرد على المعتزلة في مسائل النبوات والسمعيات

الموضـــــــــــــــوع الصفحة

الموضـــــــــــــــــوع | الصفحة

الأزهر الشريف

٣٦١ هجرية

٩٧٢ ميلادية

AL AZHAR AL SHARIF

مطابع الأزهر
Azhar.press@yahoo.com

٢٤